

CAIRO UNIVERSITY'S PROJECT FOR TRANSLATION

7

الكتاب السابع




مركز جامعة القاهرة
للغات والترجمة

تاريخ الفكر المسيحى

من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية
الجزء الأول

تأليف
بول تلش

ترجمة
أ. د. وهبه طلعت أبو العلا
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة كلية الآداب - جامعة المنيا

مشروع
جامعة القاهرة للترجمة

CAIRO UNIVERSITY'S PROJECT FOR TRANSLATION

هذا المشروع ..

يسعى المركز، في إطار طفرة التغيرات النوعية، إلى إطلاق مجموعة من المشروعات التنويرية؛ ومن هذه المشروعات: مشروع جامعة القاهرة للترجمة؛ لاسيما أن العالم المعاصر يشهد نموًا هائلا في البحوث الأكاديمية في شتى المعارف كما وكيفًا. وتحتاج هذه الطفرة البحثية أن يواكبها طفرة موازية في سبل الترجمة الأكاديمية الرصينة، حتى تُصبح متاحة لجميع الباحثين.

ويهدف المركز من ذلك إلى تعميق دوره في إثراء الحياة الثقافية والأكاديمية، وتحسين القدرات التنافسية للجامعة على المستوى الدولي، وإقامة علاقة من التفاعل المعرفي والإبداعي بين الثقافتين العربية والعالمية، وتأسيس منبر للإبداع الفكري والثقافي في شتى صنوف المعرفة الإنسانية، بما يحقق نوعا من التواصل بين العديد من الميادين والحقول المعرفية المختلفة، وتفعيل التواصل الحضاري بيننا وبين أمم العالم التي لها بصماتها على الفكر العالمي.

رئيس جامعة القاهرة
أ.د. حسام كامل

نائب رئيس جامعة القاهرة
لخدمة المجتمع وتنمية البيئة
أ.د. هبه نصار

إشراف عام
أ.د. محمد عناني

إشراف
أ.د. محمد عثمان الخشت



مركز جامعة القاهرة
للغات والترجمة

تاريخ الفكر المسيحي

تاريخ الفكر المسيحي

من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية
الجزء الأول

تأليف

بول تلش

ترجمة

أ. د. وهبه طلعت أبو العلا

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنيا

الناشر

مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة

اســـم الكتاب : تاريخ الفكر المسيحي

من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية (الجزء الأول)

اســم المؤلـف : بول تلش

اسم المترجم : أ.د. وهبه طلعت أبو العلا

سنـة النشــــر : ٢٠١٢م

الناشـــر

مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة


بسم الله الرحمن الرحيم

مشروع جامعة القاهرة للترجمة

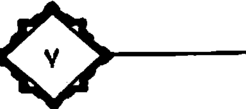
الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت

مدير مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة

يسعى المركز في الوقت الحالي إلى تكثيف نشاطه الثقافي والمعرفي بضخ مجموعة من المشروعات التنويرية التي تتخذ المنهج العلمي أداة لها. ومن هذه المشروعات: مشروع جامعة القاهرة للترجمة؛ لاسيما أن العالم المعاصر يشهد نموًا هائلا في البحوث الأكاديمية في شتى المعارف كما وكيفًا. هذه الطفرة البحثية تحتاج أن يواكبها طفرة موازية في سبل النشر الأكاديمي، حتى تُصبح متاحة لجميع الباحثين. وتأمل إدارة مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، أن يقوم بدوره المأمول في ترجمة العلوم الإنسانية، خاصة فيما يتعلق بنشر البحوث الأصيلة التي تقدم مساهمة حقيقية في مجال العلوم الإنسانية خاصة والمجال الثقافي بصفة عامة.

ويهدف المركز من ذلك إلى تعميق دوره في إثراء الحياة الثقافية والأكاديمية، وتحسين القدرات التنافسية للجامعة على المستوى الدولي، وإقامة علاقة من التفاعل المعرفي والإبداعي بين الثقافتين العربية والعالمية، وتأسيس منبر للإبداع الفكري والثقافي في شتى صنوف المعرفة الإنسانية، بما يحقق نوعا من التواصل بين العديد من الميادين والحقول المعرفية المختلفة.

ولا شك أن الترجمات الرصينة للثقافة العالمية، في مجتمع المعلومات والثورة المعرفية، تلعب دورًا جوهريًا في التفاعل الثقافي؛ فمن خلالها تمتد جسور بين مجتمعات بشرية متباينة، تُفتح أبواب التواصل الاقتصادي والاجتماعي، بل وحتى السياسي، يتم التبادل الثقافي والانفتاح على الآخر. بالترجمة ترى الأنا الآخر، أو يعبر الآخر للأنا، وتتولد حياة إثر أخرى دون توقف، تتخلق المفاهيم وتتطور باستمرار، تُحلق الأفكار في سماوات عوالم عدة وتزرع في أراض جديدة لتنمو من جديد.



وبالترجمة تتعلم الشعوب أهمية المثاقفة، وتسير نحو تخفيف التباينات الشديدة، وتخلق النموذج العام للتواصل الحضاري.

إن للحضارة أطوارًا ومراحل، ولكل طور ومرحلة شعب من الشعوب يحمل مشعل الحضارة، إذ ليس باستطاعة أي شعب أن يحمل هذا المشعل إلى الأبد، بل هو يأخذه من شعب سابق ويسلمه إلى شعب لاحق... يأخذ ويعطي.. مستفيدًا من مجمل الإنجازات التي توصلت إليها الشعوب الأخرى قبله... ناقلاً ما وصل إليه وما استطاع أن يطوره بإمكاناته الذاتية إلى ما بعده... وعملية النقل هنا تعتمد اعتمادًا رئيسًا على الترجمة.

ومن هنا سعى مركز اللغات والترجمة التخصصية في إطار طفرة التغيرات النوعية إلى إطلاق مشروع جامعة القاهرة للترجمة، ويهدف هذا المشروع إلى تقديم أفضل ما أنتجته قرائح المفكرين والعلماء فى العصر الحديث مترجما إلى اللغة العربية بدقة متناهية وبأسلوب عربى شائق، آملين أن يكون في هذا إسهام مرموق للجامعة في النهضة الفكرية والعلمية والأدبية الراهنة، وتفعيل التواصل الحضاري بيننا وبين أمم العالم التي لها بصماتها على الفكر العالمي.

وبالفعل تم إطلاق المشروع، حيث تم الانتهاء من العديد من الكتب من اللغات المختلفة: اليونانية، والفارسية، والعبرية، والفرنسية، والإنجليزية، فضلا عن ترجمة كتابين من العربية إلى الفرنسية والإنجليزية.

وجاري ترجمة عشرات الكتب من مختلف اللغات السابقة، فضلا عن اللغات اليابانية، والصينية، واللاتينية، والأسبانية.



استهـــلال

هذا المجلـد - تـاريخ للفكـر المـسيحى مـن جـذوره الهلينـستية واليهوديـة حتـى الوجودية - لمؤلفه « بول تلش »، هو مجلد ضخم للغاية. فهو يـضم بـين دفتيـه أكثـر مـن ٥٨٠ صفحة من القطع الكبير. لهذا السبب قمت بتقسيم هذا المجلـد إلى جـزأين، وذلـك بحسب العدد النسبى للصفحات، على أمل الفراغ من ترجمتهما تباعاً. الجزء الأول يبدأ من بداية هذا المجلد، الذي بين يديك عزيزي القارئ، وينتهـى مـع نهايـة الفـصل الثالـث - اتجاهات فى العصور الوسطى. أما الجزء لآخر فسوف يبدأ بالفصل الرابـع - الكاثوليكيـة الرومانية من « ترنت » حتى الوقت الحاضر - وينتهى بنهاية الجزء الثانى من المجلد.

وأهمية هذا المجلد بجزأيه بالنسبة لفكر « بول تلش » ككل أوضحها « كارل براتن » فى مقاله التقديمى الذى جاء فى صدر الجزء الأول الذى بين يديك. لهذا لا نجـد أى مـبرر للحديث عنها مرة أخرى.

ونحن إذ نقدم هذا العمل لمكتبتنا العربية، آمل فى أن يسد فراغا أو أن يفـى بحاجـة القراء.

المترجـم

* * * *

تصدير لطبعة تورشستون

هذا التاريخ للفكر المسيحي يضم بين دفتيه مجلدا واحدا يحتوي على كتابين من محاضرات « بول تلش » سبق نشرهما في وقت سابق. الجزء الأول ظهر تحت عنوان « تاريخ للفكر المسيحي »، ويبدأ بالتمهيدات الإغريقية - الرومانية للمسيحية وينتهي بالتطور بعد - الإصلاحي في اللاهوت البروتستانتي. والجزء الثاني، الذي ظهر لأول مرة بعنوان « إطلالة على اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين»، يبدأ مع ظهور عصر التنوير وينتهي بلاهوت « كارل بارت » والوجودية المعاصرة(*). و« تاريخ للفكر المسيحي» كان في الأصل عبارة عن مجموعة من المحاضرات ألقاها « تلش» في Union Theological Seminary, New York وكانت مسجلة بطريقة الكتابة بالاختزال وقام بنسخها وتوزيعها في طبعة أولى صغيرة N. John ثم ظهرت طبعة ثانية بعد ذلك بوقت قصير، قام فيها Peter John بتصحيح عدد من الأخطاء، واعترف في الوقت نفسه بالحاجة إلى مراجعة دقيقة للنص من حيث الأسلوب والمضمون. وهذا هو ما حاولت أن أحققه في الطبعة الأولى التي أصدرتها دار النشر .Harper & Row عام ١٩٦٨ . هذه الطبعة هي التي تظهر الآن في هذا المجلد وبدون أي تغيير .

والجزء الثاني من هذا المجلد يحتوي على محاضرات مسجلة على شرائط ألقاها « بول تلش» في Divinity School of the University of Chicago في ربيع عام ١٩٦٢- ١٩٦٣، وهي ترتكز كلية على كلماته المنطوقة.

وتاريخ التراث المسيحي الذي يقدمه « تلش » يظهر في وقت خبا فيه الاهتمام بالتقاليع اللاهوتية التي تظهر وتختفي سريعا. وخلافة فكر « تلش » تم الإعلان عنها قبل أوانها. ولم تظهر في العالم الناطق بالإنجليزية بعد حركة تعلن عن أفول تأثير « بول تلش ».

(*) لقد نشرت طبعة ألمانية تحتوي على هذين المجلدين عام ١٩٧١، وحررها Ingeborg C. Hennel :

وتزايد انتشار تأثير « تلش» بين طلاب الجامعات الجدد، وبين اللاهوتيين الجدد الذين أمامهم الكثير كي يفعلوه، هو شيء مرغوب كثيرا. فـ«تلش»يقدم للطلاب جذور تراثهم الديني، ويجعل رموز إيمانهم لها معنى أوضح في الوقت الحاضر. لقد كان « تلش» ولا يزال معلما عظيما للاهوت بكل ما في الكلمة من المعنى .

كارل براتن

شيكاغو - إلينويس - مارس ١٩٧٢

* * * *

بول تلش والتراث المسيحي الكلاسيكي

تأليف كارل براتن

تطرف بول تلش

يقال إن « تلش » الحقيقي هو « تلش» المتطرف، غير أن التطرف الذي حرك « بول تلش » لم يكن هو الروح المهاجمة للمعتقدات التقليدية التي تصف أولئك الذين يرغبون في خلق نوع أصلي جديد من المسيحية، وإنما كان هو التطرف الذي حرك الأرواح النبوية العظيمة الخاصة بالتراث الديني. والمصطلح الذي استخدمه « تلش» لهذا هو مصطلح « المبدأ البروتستانتي ». هذا المبدأ المتطرف لم يكن يستخدمه ضد وإنما كان يستخدمه لصالح « الجوهر الكاثوليكي » للتراث المسيحي بأكمله. والسؤال الأساسي الذي وضعه « تلش» لكي يجيب عليه من خلال جهوده اللاهوتية هو: « كيف يتسنى للنقد النبوي المتطرف المتضمن في مبادئ البروتستانتية الفريدة أن يتحد مع التراث العقدي الكلاسيكي، والقانون المقدس، والأسرار المقدسة، والتسلسل الهرمي لطبقة الكهنوت، والطقوس، كما حفظت في الكنائس الكاثوليكية؟ »[1]. لقد رأي « تلش» أيضا الخطر الكامن في النقد النبوي. فالنبي يأمل في الوصول إلى قلب المسألة بواسطة نصل الاحتجاج المتطرف، والنبي الكاذب معروف للتراث بأنه الشخص الذي يقطع القلب نفسه. إن التطرف الحقيقي الذي يضرب بجذوره في المذهب النبوي في الكتاب المقدس هو الذي ساق « تلش » إلى نقد صور تراثنا الدينية والثقافية. ومن ثم، كان نقد « تلش » للتراث دوما، مثله في ذلك مثل نقد أنبياء العهد القديم، مبنيا على التراث، على المستوى الأعمق فيه، وليس مبنيا على وجهة نظر اعتباطية، أو حيادية، أو غريبة عن « الدائرة اللاهوتية »[2].

---

(١) Tillich,"The Conquest of Intellectual Provincialism: Europe and America," Theology of Culture (New York: Oxford University Press, 1959), P.169.

(٢) أن تكون في « الدائرة اللاهوتية » معناه أنك تكون قد اتخذت قراراً وجودياً بأن تكون في موقف الإيمان. قارن: Tillich, Systematic Theology (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), Vol.II, PP.6, 89 - 11.

إن معظم المعلقين ونقاد « تلش» في أمريكا لديهم انطباع بأن « تلـش » هـو مجـدد متطرف، بل وحتى خطير[1]. والسبب الرئيس في هذا الانطباع ساقه « تلش» نفسه تقريبا. فالأمريكيون - بل وربما المعاصرون بصفة عامة - ليس لـديهم سـوى إحـساس أو شـعور ضئيل بالتاريخ. إنهم على غير وعي بمصادر الـتراث الـذي انحـدروا منـه. والأوروبيـون يتمتعون بوعي تاريخي أكثر حيوية وإشراقا من ذلك الذي لدى الأمريكيين، ولهذا الـسبب لا تجد عند اللاهوتيين الأوربيين نفس الميل الموجـود عنـد الأمـريكيين نحـو التأكيـد عـلى المظاهر المجددة في فكر « تلش». فالعديد من الأفكار والمصطلحات المحببة لــ « تلـش»، والتي بدت جديدة تماما على الطلاب الأمريكيين، انحـدرت في الأصـل مـن العديـد مـن الأسلاف الأمجاد. فمقولاته ومفاهيمه الرئيسة، وأسلوب وبنية تفكيره، كل ذلـك كـان لـه جذوره في التراث المسيحي - ويعرف ذلك أولئك الذين لهم دراية بتاريخ الفكـر . غـير أن تفرد « تلش»، إبداعه وأصالته، تكمن في قدرته الفكرية، وشمولية رؤيته، وعمـق رؤيتـه، والاتساق النسقي الذي طور العلاقات الداخلية بـين مختلـف عنـاصر لاهوتـه وفلـسفته، والجرأة التي تحلى بها في عبوره للحدود إلى حيث مجالات جديدة. لقد اسـتطاع أن يـنغمس بفعالية في تيارات عصره وأن يؤثر بهذا الشكل الحيوي في تشكيل أشياء سوف تأتي وذلـك لأن جذوره كانت متجسدة بعمق ومترعرعة في الأعراف الكلاسيكية للكنيسة المسيحية.

حوار مع التراث الكلاسيكي

لقد كان « تلش» ابنا لكل تراث الكنيسة وبشكل لا يمكن قوله عـن أي لاهـوتي آخر منذ عصر الإصلاح. وعلى الـرغم مـن أن « تلـش» اعـترف بأنـه « لـوثري» النزعـة « بحكم المولد، والتربية (التعليم)، والخبرة أو التجربة الدينية، والتفكير اللاهوتي »[2]، إلا أنه لم يستقر بشكل مريح في داخل أي صورة تقليدية من صور المذهب اللوثرى. لقد تجاوز بقدر ما يستطيع كل مظهر محدد لميراثه المباشر. والأسلوب المتجاوز للاعتراف الـذي يميـز

---

(١) أنظر إجابة « تلش» على سؤال أحد الطلاب، « هل بول تلش رجل خطير؟ » وذلك في كتابه:

(٢) Tillich, The Interpretation of History (New York, Charles Scribner's Sons, 1936), p.54.

لاهوته جعل من الصعب على العديد من معاصريه من اللوثريين التعرف عليه كعضو من الأسرة نفسها[1]. وهو لم يكن بحاجة إلى أن يحاول أن يكون عالميا أو مسكونيا؛ وذلك لأن جوهر تفكيره كان مستمدا من حصاد التراث الكلاسيكي. لقد كان لاهوته حوارا حيا مع رجال عظماء ومع أفكار عظيمة من الماضي، مع آباء الكنيسة القديمة، الإغريقية واللاتينية، مع المدرسيين والمتصوفة في العصر الوسيط، مع عصر النهضة والإنسانيين والمصلحين البروتستانت، مع اللاهوتيين الليبراليين ونقادهم من الأرثوذكسيين - المحدثين. وكان منهجه في التعامل مع التراث منهجا يغلب عليه الطابع الجدلي، ويسير على نفس روح منهج « أبيلارد ».

ولاهوت « تلش» النسقي يقوم على إثارة أسئلة وجودية والإجابة عليها. وكل جزء من أجزاء نسقه الخمسة يحتوى على قسمين، أحدهما يتم فيه تطوير السؤال الإنساني، والآخر يتم فيه تقديم الإجابة اللاهوتية. وهو يعترف أنه كان من الممكن تقديم قسما يتوسط القسمين يضع إجابته اللاهوتية في إطار التراث بشكل أكثر وضوحا[2]. والحوار مع التراث يتحقق من خلال الكتاب المقدس والكنيسة، ومن ثم فإن نفس نوع الشيء الذي يظهر بحروف صغيرة في « عقائد الكنيسة » لـ« كارل بارت »، تم وضعه في الخلفية في « اللاهوت النسقي ». هذه التضحية بالاهتمام الصريح بالتراث التاريخي ترتب عليها، في اعتقادي، اشتهار « تلش» في بعض الدوائر بأنه لاهوتي تأملي تخيل أفكارا اعتباطية بغض النظر عما إذا كانت تتفق مع المبادئ الرئيسة لتراث الكنيسة أم لا. وإذا كانت النتيجة هي هكذا، فإنها ستكون نتيجة مخيبة للآمال. إنها تخص شمولية عقل« تلش» ومدى النصر الذي أحرزته أفكاره النسقية خلال النضال العقلي الشديد مع مصادر التراث .

---

(١) Cf. my brief article, "Paul Tillich as a Lutheran Theologian," in The Chicago Lutheran Theological Seminary Record (August, 1962), vol. 67, No.3, see also the chapter by Jaroslav Pelikan, "Ein Deutscher Lutherischer Theologe in Amerika : Paul Tillich und Die Dugmatische Tradition, "in Gott ist am "Werk, the Festschrift for Hanns Lilie, edited by Heinz Brunotte and Erich Ruppel (Hamburg: Furche Verlag, 1959), pp. 27-36.

(٢) Systematic Theology, I, p.66.

ولكي نكشف عن هذه الخلفية الحية للاهوت « تلش» النسقي، بدا لنا من المهم أن ننشر بعض محاضراته عن تاريخ الفكر. ونادرا ما قام هو بالنشر في مجال اللاهوت التاريخي. لقد كان يخشى أن يحكم عليه من منظور قوانين التأريخات العلمية الضيقة. وفي واحدة من صلوات « تلش » التذكارية في شيكاغو، لم يكن « ميركا إلياد» مبالغا عندما قال: « غير أن » بول تلش« لم يكن، بالطبع، مؤرخا للأديان، كما لم يكن، حقا، مؤرخا لأي شئ أخر. لقد اهتم بالمعنى الوجودي للتاريخ»[1]. ومع ذلك، فإن قله قليلة من العقول هي التي كانت مشبعة على هذا النحو بالوعي بالتاريخ، بذكريات التراث الكلاسيكي. لقد كان طلاب « تلش » يشعرون بالرهبة من مقدرته على أن يتعقب من ذاكرته تاريخ فكرة من الأفكار عبر مراحل تطورها الرئيسة، ويلاحظ حتى التغيرات الدقيقة في المعنى التي تطرأ عليها على مدار تلك المراحل. إن حقيقة الأمر هي أن جانبا كبيرا من تطور تعليم اللاهوت عند « تلش» كان مخصصا لمحاضرات وحوارات حول تاريخ الفكر. والطلاب الذين كان لهم شرف الدراسة على يد « تلش» في يونين Union ، أو هارفارد Harvard أو شيكاغو Chicgo يستغرقون في الوقت الحاضر في تذكرهم لتلك المحاضرات التي لا تنسى، والتي يقف على رأسها سلسلة المحاضرات الرئيسة عن تاريخ للفكر المسيحي، أو تاريخ للتصوف المسيحي، أو ما قبل - السقراطيين، أو المثالية الكلاسيكية الألمانية. وحتى الطلاب الذين كانت لهم اتجاهات لا تتفق مع آراء « تلش» في الإيمان المسيحي كانوا يتعلمون منه كمفسر للتراث المسيحي. فالعديد منهم تحرروا من قيود تراث بعينه لكي يصبحوا منفتحين على التراث المسيحي المشترك في مجمله.

تأويل التاريخ

إن المفتاح لفهم تعامل « تلش» مع التراث يكمن في فرضه الأساسي الذي مؤداه أن كل تأويل هو عبارة عن اتحاد خالق للمفسر وما يفسر في وحدة ثالثة فيما وراء الاثنين. ومثال البحث التاريخي غير المتحيز والذي لا يقوم إلا بتدوين « الحقائق العادية » بدون

---

(١) Eliade, "Paul Tillich and the History of Religions, in the Future of Religions, by Paul Tillich, Edited by Jerald C. Brauter (New York: Harper & Row, 1966), p.33.

أي مزيج من التأويل الذاتي، أسماه « تلش» « بالمفهوم المشكوك »[١]. فبدون اتحاد المؤرخ مع المادة التي يفسرها لن يمكن أن يكون هناك أي فهم حقيقي للتاريخ. فمهمة المؤرخ هي « إحياء ما مات وانقضى»[٢]. فبعد التفسير هو بعد لا يمكن تجنبه لأن التاريخ نفسه أكثر من كونه مجرد سلسلة من الوقائع. فالحادثة التاريخية هي عبارة عن وقائع وتفسير معاً وفي آن[٣]. وفضلا عن ذلك، يمكن القول إن المؤرخ نفسه هو بالضرورة عبارة عن عضو في جماعة لها تراث حي من الذكريات والقيم. « فلا أحد يكتب تاريخا من مكان فوق سائر الأماكن»[٤]. فعنصر المشاركة العاطفية في التاريخ هو عنصر رئيس بالنسبة لفعل تفسير التاريخ.

لقد تأثر « تلش» كثيرا بالفهم الوجودي والفهم الماركسي للتاريخ إلى حد أنه لم يتصور أن المرء يستطيع أن يدرك معنى التاريخ من خلال القيام بدراسة مسحية للتاريخ في انفصال (موضوعية) يخلو من العاطفة. ففي عبارة حاسمة يقرر « تلش» بكل وضوح « أن الاندماج الكامل في الفعل أو العمل التاريخي هو وحده الذي يمنح الأساس لتأويل التاريخ. فالفعل أو العمل التاريخي هو المفتاح لفهم التاريخ»[٥]. هذه الرؤية الديناميكية للتاريخ نشأت من نضال « تلش » الشخصي ضد الوقائع التاريخية لموقفه. ففي إحدى سيره الذاتية أقر « تلش » أن العديد من أهم مفاهيمه، كالمبدأ البروتستانتي، والكيروس، والشيطاني، والنعمة الجشتلطية (الكلية)، وثلاثية الثيونومي، والتبعية، والاستقلال الذاتي، قدمت من أجل تقديم تأويل جديد للتاريخ. « لقد أصبح التاريخ المشكلة المركزية للاهوتي وفلسفتي »، هكذا قال، « وذلك بسبب الواقع التاريخي كما وجدته عندما عدت من الحرب العالمية الأولى»[٦]. وبروح نبوية قدم موضوع الكيروس، تلك اللحظة في

(١) Systematic Theology, III, p.301.
(٢) Systematic Theology, I, p.103.
(٣) Systematic Theology, III, p.302.
(٤) Ibid, p.301.
(٥) Ibid, p.349.
(٦) Tillich, The Protestant Era, Translated by James Luther Adams (Chicago, The University of Chicago Press, 1948), XXII.

الزمان التي يخترق فيها الأبدي التاريخ، وقدم لمعاصريه دعوة إلى الوعي بالتاريخ بمعنى الكيروس. ولقد تحالف في تلك السنوات مع الشيوعية الدينية، وكان بكل تأكيد المنظر الرئيس لهذه الحركة.

وعندما تحول "تلش" نحو الماضي لم يكن يهتم إلا قليلا بالماضي من حيث هو ماض. فانشغاله بالحاضر وإحساسه بالمسئولية عن المستقبل دفعاه إلى البحث عن معان في الماضي. "ومن يؤكد على فكرة الملاحظة الخالصة لابد أن يقنع بالأعداد والأسماء، بالإحصاءات وقصاصات الجرائد. فهو قد يجمع الآلاف من الأشياء التي يمكن التحقق منها غير أنه لن يستطيع لهذا السبب أن يفهم ما يحدث بالفعل في الحاضر. إن المرء لن يستطيع أن يتحدث عن ذلك الذي هو أكثر الأشياء حيوية في الحاضر، عن ذلك الذي يجعل الحاضر قوة مولدة، إلا إذا غمس المرء نفسه في القوى الخالقة التي تجلب المستقبل من الماضي."(١) فلكي يفعل المرء في الحاضر، يجب عليه أن يفهم ذاته وأن يفهم موقفه؛ ولكي يفهم ذلك، يتعين عليه أن يعيد باختصار العملية التي بواسطتها انبثق الموقف الحالي. لقد قرر "تلش"، في مقدمته لهذا المجلد، أن الغرض الأساسي لمحاضراته حول اللاهوت البروتستانتي هو توضيح "كيف وصلنا إلى الموقف الحالي،" أو بتعبير آخر، "أن نفهم ذواتنا."(٢) فالافتتان بالماضي من حيث هو ماض لم يأت إلا كغرض ثان أو تابع للغرض الرئيس. ونحن حاولنا أن نبين أسبقية اهتمام "تلش" الوجودي بالتراث التاريخي من خلال وصف هذه المحاضرات بأنها "إطلالات". فمصطلح التأريخ"، الذي طلب منا "تلش" ألا نستخدمه، كان سيقترح للعديد من الناس أن "تلش" يقدم دراسة تأريخية لا يغلب عليها التأويل.

تلش والكاثوليكية المبكرة

إن المعرفة بلاهوت "تلش" يمكن أن تصلح كشرط مسبق لدراسة متقدمة في مجال دراسة آباء الكنيسة، أو العكس. فهناك العديد من الصلات بين لاهوت "تلش"

---

(١) The Religious Situation, Translated by H.Richard Niebuhr (Cleveland, Meridian Books, 1956), p.34.

(٢) Cf. infra, p.1.

وبين أعراف الكنيسة القديمة. هنا يتبادر إلى ذهني وبشكل فوري، بالطبع، جوهرية مذهب التثليث والتعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" بالنسبة لفكر "تلش" وبالنسبة أيضا لأبرز آباء الكنيسة. ومما لاشك فيه أن حب "تلش" للفلسفة الإغريقية هو الذي أمده بالفهم النسقي أو المذهبي لتطور هذه العقائد. وعلى النقيض من المؤرخين العظماء للعقيدة في مدرسة "رتشل"، خاصة "أدولف فون هارناك"، قدر "تلش" العقائد الكلاسيكية الخاصة بالتثليث وبالمسيح حق التقدير باعتبارها المستقبل الملائم للرسالة المسيحية في مقولات الفلسفة الهلينستية. لقد زعم "تلش" أن فكرة "هارناك" التي تقول بصبغ المسيحية بالصبغة الهلينستية هي فكرة أدت إلى تشويه بشارة العهد الجديد من الناحية العقلية نتيجة لخطأ في تفسير الفكر الإغريقي. فما لم يفهمه "هارناك" هو أن "الفكر الإغريقي كان مهتما اهتماما وجوديا بالأبدي، اهتماما ينشد من خلاله حقيقة أبدية وحياة أبدية."[١]. ومن الناحية الأخرى، لم يؤمن "تلش" بأن الصياغات الصادرة عن مجالس الكنائس القديمة ملزمة لسائر اللاهوت الذي سوف يأتي فيما بعد. فالمقولات التي استخدمت في ذلك الحين ليست صالحة بشكل لا يقبل الشك في عصرنا هذا. وتشييده لهذه العقائد في "لاهوته النسقي" يعد محاولة جادة للتعمق في باطن هذه الصياغات القديمة لكي يمهد الطريق لفهم للواقع كانت هذه الصيغ تهدف إلى الحفاظ عليه من هجمات المهرطقين. ولقد كتبت وسوف تكتب العديد من الكتب والمقالات النقدية بغرض تحديد إلى أي حد نجح "تلش" في إعادة تفسير مذاهب الكنيسة القديمة.

إن مفهوم اللوغوس عند الآباء الإغريق الأوائل وجد له نصيرا بمجيء "تلش". فلقد كان "تلش" هو الوحيد، من بين اللاهوتيين البارزين المعاصرين، الذي دمج مذهب اللوغوس في نسقه اللاهوتي. وبدونه ما كان "تلش" سيكون المدافع اللاهوتي عن الدين بالشكل الذي كان. فعندما وصف "تلش" نفسه بأنه لاهوتي مدافع عن الدين، كان يفكر في مثال أو نموذج المدافع العظيم عن الدين الذي عرفه القرن الثاني الميلادي، "جوستن مارتر"، الذي كان يعد مذهب اللوغوس بالنسبة له، وكما هو الحال بالنسبة لـ "تلش"، المبدأ العام للتجلي - الذاتي الإلهي. فإذا كان على المدافع عن الدين أن يجيب على الأسئلة

---

(١) Systematic Theology, III, p. 287.

وعلى الاتهامات الموجهة من خصوم المسيحية، يجب عليه أن يكتشف أساساً مشتركاً من نوع ما. والأساس المشترك لكل من "جوستن" و"تلش" كان هو حضور اللوغوس فيما وراء حدود الكنيسة، ذلك الحضور الذي يجعل في إمكان سائر البشر في سائر الأديان والحضارات (الثقافات) أن يدركوا إدراكا جزئيا الحقيقة، وحب الجمال، والحساسية الخلقية. لقد استطاع "تلش" الوقوف على الحدود"[1]. بين اللاهوت والفلسفة، بين الكنيسة والمجتمع، بين الدين والثقافة، وذلك لأن اللوغوس الذي أصبح لحما كان هو نفس اللوغوس الذي كان يعمل بصورة عامة في بنيات الوجود الإنساني. وكتابات "تلش" الدفاعية تبرهن على كيفية مشاركته للمدافعين عن الدين في الاقتناع بأن المسيحيين ليسوا هم وحدهم الذين يحتكرون الحقيقة، وأن الكنيسة، أينما توجد، تنتمي من الناحية الماهوية إلينا نحن معشر المسيحيين. لقد أنقذ مذهب الوغوس لاهوت "تلش" من الخصوصية الكاذبة التي عوقت الكثير من التراث الكنسي .

و"تلش" لم يقع أبدا تحت وهم أن القرون الخمسة الأولى للكنيسة قدمت تأييدا واضحا للبروتستانتية ضد الكاثوليكية الرومانية. فما أكد عليه، خلافا لذلك، هو كيف تطورت المبادئ المشكلة للكاثوليكية في وقت مبكر، خاصة إبان الدفاع ضد هجوم الغنوصية. فوضع قانون الكنيسة، وتحديد التراث (العرف) الرسولي، وسلطة الإيمان، وتشكل القانون الكنسي، والسلطة الأسقفية، كل ذلك كان بمثابة تطورات حدثت في وقت مبكر للغاية، ولا يمكن أن تحذف باعتبارها من ضلالات "العصور المظلمة". صحيح، أن "تلش" لم يستطع أبدا أن يقبل ظهور الكاثوليكية المبكرة على أنه كان حدثا مفيدا وغير غامض. ففي ضوء "المبدأ البروتستانتي" يمكن لـ "تلش" أن يوضح أن الكنيسة دفعت ثمنا باهظا في نضالها ضد المهرطقين. وما أطلق عليه اسم البنيات التبعية لكنيسة سلطوية، أفضت فيما بعد إلى كنيسة محاكم التفتيش، كان لها بدايات في رد الفعل الأرثوذكسي المعادي - للغنوصية. وكل تحديد يستلزم أيضا استبعاد. فعندما دفع

(١) Tillich's Autobiographical sketch by this title, On the Boundary (New York: Charles Scribner's sons, 1966). This edition is both a revision and a new translation of Part I of the Interpretation of History.

المهرطقون الكنيسة إلى الدفاع عن نفسها، اضطرت إلى أن تحدد نفسها. هذا التحديد الذاتي، هكذا يؤمن "تلش"، ينتج عنه حتما نتيجة ضيقة. "وتاريخ العقيدة المسيحية بأكمله هو تاريخ لمواصلة التضييق، غير أنه كان في الوقت نفسه تاريخا محددا. والتحديد يتسم بالأهمية، وذلك لأنه بدونه كان سيتم تقويض الكنيسة كلها بواسطة العديد من العناصر، ولكان سيتم إنكار وجود العديد من العناصر. ولهذا، فإن العقيدة، التطور العقدي، ليس شيئا مؤسفا أو شرا. إنه الصورة الضرورية التي حفظت للكنيسة هويتها.... والعنصر المفجع في كل التاريخ هو أنه إذا كان لابد من فعل شيء من هذا القبيل، فإن ما يترتب عليه مباشرة هو تضييق واستبعاد عناصر قيمة للغاية"[1]. إن اللاهوتي المعاصر يأخذ على عاتقه المهمة الشاقة المتمثلة في اختراق التحديدات لاكتشاف، وبقدر الإمكان، تلك العناصر القيمة التي تم استبعادها وقتيا لأسباب ضرورية مفجعة. بهذا النوع من الرؤية الجدلية استطاع "تلش" أن يؤكد أن الكنيسة كانت أساسا على صواب في كل حالة عارضت فيها هرطقة رئيسة، غير أنها كانت على خطأ في حالة ما تصبح صياغاتها المحددة صياغات جامدة، مثلما هو الحال بالنسبة للكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية البروتستانتية التي جاءت بعد التثليث. وليس هناك أي حل لهذه المشكلة المتعلقة بالاختزال - الذاتي من خلال التحديد - الذاتي إلا من خلال الإصلاح المستمر للكنيسة .

يعتبر "أورجين" و"أوغسطين" من بين أكثر لاهوتي الكنيسة القديمة تأثيرا في "تلش". ومن الواضح أن صلة الاثنين بالأفلاطونية - المحدثة هي التي جذبت "تلش" إلى طريقتيهما في التفكير. وعندما عرض "تلش" لمذهبي "أورجين" و"أوغسطين"، كان من الصعب في الغالب التفرقة بين مذهب "تلش" ومذهب "أورجين" و"أوغسطين"[2]. وهذا لم يكن لأن "تلش" يقرأ أفكاره في أفكار "أورجين" و"أوغسطين"، وإنما كان بالأحرى لأنه قرأ هذه الأفكار قبل أن يقرأ أفكارهما؛ فربما يكون "تلش" كان يتلمس طريقه من خلال "شلنج"، عبر "بوهمة"، والتصوف الألماني، والأوغسطينية الوسيطة،

---

(١) Brown, ed, Ultimate Concern, pp.64-65.

(٢) إن محاضرات "تلش" عن تاريخ الفكر المسيحي سجلت وحررت بواسطة Peter H. John ، كما أن هذه المحاضرات نشرت على نطاق ضيق بين طلاب "تلش". ولسوف تصدر طبعة جديدة لهذه المحاضرات قريبا.

والأفلاطونية المسيحية المبكرة. وعلى أية حال، ومهما كان سبب اهتمامه بـ "أورجين" و"أوغسطين"، فإنه كان يشعر بالتناغم معهما .

فتصوف "أورجين"، وفهمه للمغزى الرمزي للغة الدينية، ومذاهبه في اللوغوس، والتثليث، والخلق، والسقوط المفارق، ومذهبه في الأخرويات، خاصة مذهبه في الكليات، كل هذه المظاهر استطاع "تلش" أن يدمجها في لاهوته النسقي. وأنا لا أقترح أن "تلش" فعل ذلك بشكل غير نقدي. لقد كان واضحا بصفة خاصة أنه على الرغم من شعوره الحميم تجاه "أوغسطين"، إلا أنه عارض ذلك الطابع المحافظ من فلسفة التاريخ عنده، أعني، عارض ذلك الجانب من فلسفة "أوغسطين" في التاريخ الذي أفضى إلى التفسير الكنسي لمملكة "الرب" على أنها تحكم على الأرض من خلال طبقة الكهنوت الكنسية ووسائطها الطقوسية. لقد كان هذا خروجا حاسما على "أوغسطين". وكان يعني أن "تلش" يستطيع أن يتحالف أكثر مع التفسير النبوي للتاريخ، الذي يتلقى دوافعه من (يواكيم الفلوريسي Jochim of Floris) ، والفرنسيسكان الراديكاليين، والجناح اليساري من الإصلاحيين. فمذهبه في "الكيروس" لا يمكن أن يتفق مع التفسير التقليدي الكنسي للتاريخ، الذي يعارض العقيدة الألفية، ويعارض اليوتوبيا. فبالنسبة لـ "تلش" والخط النبوي في التفسير نجد أن المستقبل قد يكون محملا بمعنى جديد حاسم يكون الماضي والحاضر بالنسبة له عبارة عن تمهيدين. أما الميل الكنسي المحافظ فكان يسعى دوما إلى سحق التوقعات الحماسية بشأن المستقبل، لأن هذه التوقعات هي المفرز الذي يفرز الاتجاهات الثورية نحو الموقف الحاضر ومكانة الكنيسة منه .

الثيونومي والتصوف في العصور الوسطى

إذا انتقلنا إلى تفسير "تلش" للعصور الوسطى، فسوف نلاحظ أول ما نلاحظ أن "تلش" قدم إسهامات هامة في اتجاه قهر التحيزات العقلانية والبروتستانتية العميقة ضد ما يطلق عليه اسم "العصور المظلمة". فالألف سنة التي بدأت بـ "البابا جريجوري الأكبر" وحتى "الدكتور مارتن لوثر" صورت في الغالب بازدراء على أنها عبارة عن عصر متليثي يتسم بالجهل، والطغيان الرهباني، والخرافة الدينية. وفي مقابل هذا العصر، تقف

الصورة المثالية للعصور الوسطى التي قدمتها النزعة الرومانتيكية. و"تلش" لم يكن رومانتيكيا، غير أنه تأثر بنظرتها إلى العصور الوسطى. فالمسيحيون الرومانتيكيون نظروا إلى الوراء إلى حيث فترة العصور الوسطى واعتبروها بمثابة وحدة مثالية بين الدين والثقافة (الحضارة)، أو بمثابة منظمة يشع فيها المركز الديني على سائر أشكال الأنشطة الطقوسية، والتشريعية، والأخلاقية، والجمالية. و"تلش" لم يكن في إمكانه أن يشارك في أمل الرومانتيكيين المتعلق بإعادة – خلق مجتمع مطابق لنموذج المجتمع المثالي الذي تقول به العصور الوسطى. ومن الناحية الأخرى، نجد أن "تلش" استلهم روح مفهومه في الثيونومي من الرؤية الرومانتيكية للمجتمع الوسيط. "فالبروتستانتية لا تستطيع أن تقبل النموذج الوسيط سواء بلغة رومانتيكية أو بلغة رومانية. إنها يجب أن تنظر قدما إلى ثيونومي جديد ... ومع ذلك، فلكي تفعل ذلك، يجب عليها أن تعرف ما يعنيه الثيونومي، وهذا تستطيع أن تجده في العصور الوسطى"[١].

لقد استطاع "تلش" أن يقدم رؤية شمولية جارفة للعصور التاريخية بلغة مبادئ الاستقلال الذاتي، والتبعية، والثيونومي. "والثيونومي يمكن أن يصف ثقافة (حضارة) بأكملها ويقدم مفتاحا لتفسير التاريخ"[٢]. ومثال الثقافة (الحضارة) الثيونومية لا يمكن أن يتحقق على الأرض على النحو الكامل بسبب اغتراب الإنسان الذي يسري في التاريخ بأكمله. غير أنه قد يكون هناك تحقق جزئي لهذا المثال. هذه الحضارة تكون حضارة تتحقق فيها الإمكانات الباطنية للإنسان وذلك من خلال الحضور الهائل "للروح"، التي تمنح القوة، والمعنى، والاتجاه للأشكال الذاتية للحياة. والاستقلال الذاتي يصف موقفا يقطع فيه نفسه عن المصدر والهدف المفارق للحياة. والأمثلة على أشكال من العصور التي تقترب من حد الاستقلال الذاتي نجدها في المدرسة الشكية في الفلسفة الإغريقية، وعصر النهضة، وعصر التنوير، والنزعة الدنيوية المعاصرة. والتبعية تمثل المحاولة لفرض قانون غريب على البنيات الحياتية المستقلة استقلالا ذاتيا، وتطلب طاعة لا مشروطة لسلطات متناهية، تمزق الضمير والحياة الباطنية. والنضال (الصراع) بين استقلال الاستقلال الذاتي

(١) Systematic Theology, I, p. 149.

(٢) Systematic Theology, III, p. 250.

وقهر التبعية يمكن قهره من خلال ثيونـومي جديـد. هـذا الموقـف هـو الموقـف الـذي لا ينفصل فيه الدين والثقافة (الحضارة)، حيث يرى "تلش" بحق أن الثقافة (الحضارة) تقدم شكل الدين، ويقدم الدين جوهر الثقافة (الحضارة.)

ومن خلال تطبيقه لهذه المبادئ على العصور الوسطى، أكـد "تلـش" لـيس عـلى طبيعتها المنسجمة، وإنما على المتعارضات والتحولات الكبرى في داخل الثقافـة الوسـيطة. فلقد أوضح التناقض بين الانفتاح النسبي للكنيسة الوسيطة على طـرق مختلفـة في التفكـير وبين عدم انفتاح كنيسة الإصلاح - المضاد عـلى هـذه الطـرق. وقمـة العـصور الوسـطى تحققـت في القـرن الثالـث عـشر مـن خـلال الأنـساق أو المـذاهب الكـبرى التـي قـدمها المدرسيون. وبصفة خاصة يمكن القول إن الخط الأوغسيطيني الذي يمضي عبر "أنسليم" إلى "بونافنتورا" كان يمثل النمط الثيونومي للاهوت. هنا يبدأ العقل بالإيمان لينفـتح عـلى إدراك تأملات الحضور الإلهي في سائر مجالات وأوجه الحيـاة. ونهايـة العـصور الوسـطى كانت تتصف بالنزعة الاسـمية والتبعيـة. فالعـالم كـان متـصدعا أو منهـارا، وكـان هنـاك انفصال بين مملكة الدين ومملكة الثقافة (الحضارة). وتم اختراع نظرية الحقيقة - المزدوجـة كطريقة للتأكيد على الفلسفة واللاهوت جنبا إلى جنب، في حالة كونهما مـذهبين متناقـضين ولكنهما يعتمدان على بعضهما البعض. فالعبارة الصادقة في مجال اللاهوت قد تكون كاذبـة في مجال الفلسفة والعبارة التي تكون صـادقة في مجـال الفلـسفة قـد تكـون كاذبـة في مجـال اللاهوت. والتشيع لعقائد الكنيسة لا يمكن أن يتأكد إلا على أساس سـلطة مطلقـة. هـذه الفكرة الإيجابية للـسلطة وجـدت أوضـح تعبـير لهـا عنـد "دونـس سـكوتس" و"وليـام الأوكامي". وأصبح مفهوم السلطة مفهوما يتصف بالتبعيـة وتـم تطبيقـه بطريقـة التبعيـة شيئا فشيئا بواسطة الكنيسة.

إن ما يبدو فريدا في تفسير "تلش" للعـصور الوسـطى هـو أنـه لم ينـسب تفكـك الثيونومي وظهور الهاوية بين الاسـتقلال الـذاتي العلمـي والتبعيـة الكنـسية إلا إلى "تومـا الأكويني". ففي أحد مقالاته الرائعة، الذي يسمى "نوعان من فلـسفة الـدين"[١]. أرجـع

(١) Theology of Culture, pp.10-20.

"تلش" جذور التصدع المعاصر بين الإيمان والمعرفة إلى رفض "توما" للاعتقاد الأوغسطيني في الحضور المباشر للرب في فعل المعرفة. فبالنسبة لـ "توما"، نجد أن "الله" هو الأول في ترتيب الوجود غير أنه الأخير في ترتيب المعرفة. فمعرفة "الله" هي النتيجة الأخيرة في خط الاستدلال، وليست الفرض المسبق لكل معرفتنا. فحيثما ينتهي العقل، يدخل الإيمان. ومع ذلك، فإن فعل الإيمان يصبح عبارة عن انتقال الإرادة لقبول الحقيقة بناء على السلطة. ورأي "تلش" واضح: "هذه هي النتيجة النهائية لتفكيك "توما" للحل الأوغسطيني"[1].

هذا المقال - "نوعان من فلسفة الدين" - يكشف عن مقدار إيمان "تلش" بمدى حيوية المناقشات الفلسفية في العصور الوسطى. لقد رأي أنه في ذلك العصر تم حسم مسائل جوهرية كان لها نتائج رائعة بالنسبة لتاريخ العالم. وعندما حاضر "تلش" حول هذه الفترة، لم يكن مجرد ملاحظ غير مشارك في المناقشات، وإنما كان مشاركا فيها بكل عاطفته. وفي غالبية المسائل انحاز إلى جانب الأوغسطينيين ضد التوماويين، إلى جانب الفرنسسكان ضد الدومنيكان، إلى جانب الواقعيين ضد الإسميين، وهلم جرا. والخلفية التي كانت تقوم عليها كل هذه الخلافات هي التي أسماها "تلش" الحوار الأبدي الذي يتواصل في التاريخ بين "أفلاطون"، و"أرسطو". إنه الحوار بين فلسفة الحكمة وفلسفة العلم، أو كما يقول "تلش"، بين المدخل الأنطولوجي والمدخل الكوزمولوجي للألوهية .

وتحالف "تلش" مع العصور الوسطى يظهر أيضا في تقييمه الرائع لتصوف تلك العصور. فهو يرى أن كل دين يحتوي على عنصر صوفي لا يمكن استبعاده. وكثيرا ما كان يطرح على طلابه السؤال المتعلق بما إذا كان "التصوف يمكن تعميده بواسطة المسيحية." وكانت إجابته "بالإيجاب"، مادمنا نفرق بين النوع المجرد للتصوف الذي تقول به الهندوسية، والنوع العيني للتصوف الذي تقول به المسيحية. فالتصوف العيني هو تصوف - "المسيح". وهذا التصوف يمكن أن تقول به المسيحية كدين تاريخي. فبدون العنصر الصوفي في الدين سوف يختزل الدين في رأي "تلش" إلى مذاهب فكرية أو أخلاقية. ففي

(١) Ibid, p.19.

حالة استبعاد العنصر الصوفي تصبح المذاهب الصادقة أو الأخلاق المستحسنة هي التي تشكل ماهية الدين. وهو يتفق في ذلك مع "شليرماخر" و"رودلف أوتو" ضد "كانط" و"ألبرخت رتشل". وهو لم يتفق أبدا مع "كارل بارت" و"إيميل برونر" في معارضتهما التامة للتصوف المسيحي. من هذا الاعتبار لايزال "بارت" و"برونر" يتشدقان بالرأي المتحيز الذي يقول به "ريتشل" والذي يقول بأن المسيحية والتصوف عبارة عن نقيضين لا يمكن المصالحة بينهما .

إن استئصال سائر العناصر الصوفية من التراث المسيحي لا يترك لنا سوى مسيحية ناقصة. وهذا يقتضي في رأي "تلش" التخلص من نصف لاهوت "بولس" الرسول، تصوفه - الروحاني، كما أن التصوف المسيحي لرجل مثل برنارد الكليرفوكسي الذي قدره "لوثر" حق التقدير سوف يتعين عليه أن يرحل، حقا، إن الكثير من لاهوت "لوثر" المبكر سوف يتعين التخلص منه، ومعه سوف يتم التخلص من فهمه للإيمان. فبدون التصوف سوف يكون التراث المسيحي أرضا شاسعة جدباء لا تجد ما يخصبها. وسائر الصفات التي قدمت للاهوت "تلش" لن تقترب إحداها من حد الاتصاف بالوصف الدقيق إلا إذا وضعت في اعتبارها الأنطولوجيا الصوفية التي تشكل الأساس التحتي لـ طريقته في التفكير بأكملها. هذا هو السبب الذي يجعل وصف "تلش" بأنه وجودي كما جرت العادة هو وصف غير ملائم إلى حد كبير، فهذا الوصف يميل إلى إلقاء الغموض على الماهوية التي تشكل الأساس التحتي لتأملاته في الوجود. فمذهب "تلش" في الوجود يكمن في داخل إطار الأنطولوجيا الصوفية التي يقدمها. من هذا المنظور وحده يجب علينا أن نفهم الكثير من تعبيرات "تلش" التي أوجدت إما الاستياء أو الحيرة، من قبيل "إله فيما وراء إله التوحيد"، أو "الوجود ذاته"، أو "الإيمان المطلق"، أو "المذهب الطبيعي الجذبي"، أو "الواقعية الإيمانية"، أو "المعرفة الرمزية"، أو "التحقق الماهوي"، أو أي شيء من هذا القبيل. هذه المصطلحات هي أصداء للجانب الصوفي عند "تلش" وعند التراث المسيحي .

إعادة اكتشاف التراث النبوي

لقد كان الوجه الصوفي من فكر "تلش" في توتر دائم مع الوجه النبوي. فبعض أحكامه القاسية وجهها "تلش" ضد التصوف كطريقة للتعالي - الذاتي إلى مرتبة الألوهية

من خلال ممارسات زهدية. فباسم مبدأ الـ Sola Gratia الـذي قـال بـه عـصر الإصـلاح أدان "تلش" التصوف كمنهج للتعالي - الذاتي. والغموض الذي استـشعره الـبعض عنـد "بول تلش" يرجع إلى هذا الطابع المتعدد الأصول الذي يميز فكره. وعـلى الـرغم مـن أن جذور "تلش" كانت تضرب بجـذورها بعمـق في تربـة تـصوف الأفلاطونيـة - المحدثـة، والمثالية الألمانية، والليبرالية البروتستانتية في القرن التاسع عشر، إلا أن "تلش" وضـع كـل ميراثه تحت نقد "المبدأ البروتستانتي". هذا المبـدأ اشـتقه مـن تـراث "بـولس" و"لـوثر". فالاغتراب بين "الله" والإنسان لا يقهر إلا على أسـاس الـنعم الإلهيـة، دون أي جـدارة أو استحقاق من جانب الإنسان. ولقد كان "مارتن كهلر" هو الذي نقل إلى "تلـش" الفكـرة القائلة بالقدرة أو القـوة الوجوديـة والملائمـة اللاهوتيـة لمـذهب عـصر الإصـلاح القائـل بالنعمة وحدها من خلال الإيمان وحده. ومع ذلك، فإن "تلش" جعـل مـن هـذه الفكـرة فكرة جذرية أو راديكالية وذلك حتى يتعامل حتى مـع موقـف الـشاك. "فمـن يكـون في خطيئة والذي يكون أيضا في شك يكون مبررا من خلال الإيمان. فموقف الـشك، يـدخل في ذلك حتى الشك في "الله"، ليس بحاجة إلى أن يفصلنا عن "الله""[1].

و"تلش" يتحسر على الحقيقة التي مؤداها أن الإنسان المعاصر لا يستطيع أن يفهم معنى التبرير إلا بشق الأنفس. ولهذا السبب استبدل اللغة المجازيـة المـأخوذة مـن العـرف بتعبيرات جديدة مقتبسة مـن موقـف التحليـل النفـسي الـذي فيـه يقبـل المحلـل المريض كمريض. وفسر التبرير بواسطة النعمة من خلال الإيمان على أنـه قبولنـا عـلى الـرغم مـن الحقيقة التي مؤداها أننا غير مقبولين. فالإنجيـل أو البـشارة بأكملهـا متـضمنة في العبـارة "على الرغم من". فعلى الرغم من خطيئتنا وذنبنا، على الرغم من إدانتنا وعدم إيماننا، عـلى الرغم من شكوكنا وعدم جدارتنا الكاملة، إلا أن معجـزة الأخبـار الـسارة تكـون لهـؤلاء الناس. "فالتبرير هو المفارقة التي مؤداها أن الإنسان الخاطئ يكون مبررا، أن الإنسان غـير الصالح يكون صالحا، أن الإنسان غير المتدين يكون متدينا، أعني، في حكـم الله، الـذي لا يقوم على أي إنجاز إنساني، وإنما فقط على النعمة الإلهية الخاضعة - لذاتها. وحيثما يتم فهم وقبـول هـذه المفارقـة الخاصـة بالعلاقـة الإلهيـة - الإنـسانية، سـيتم تحطـيم سـائر

(1) The Protestant Era, XIV.

الأيديولوجيات. فالإنسان ليس عليه أن يخدع نفسه بخصوص نفسه، لأنه تم قبوله كما هو، في الضلال التام لوجوده"[١].

إن أحد الجوانب الهامة لرسالة "تلش" إلى البروتستانتية الأمريكية كانت تتمثل في إعادة تفسير رسالة عصر الإصلاح بلغة معاصرة. لقد شعر بأن البروتستانتية الأمريكية ليس لها علاقة بالرسالة النبوية لـ "لوثر" و"كالفن". والمحاضرات التي ألقاها في The Washingtion Cathedral Library, Washingtion D.C. في عام ١٩٥٠، تعاملت مع "استرداد التراث النبوي في عصر الإصلاح" وهي منشورة الآن في المجلد VII من الأعمال الكاملة لـ "بول تلش" في ألمانيا[٢]. والمذاهب العظيمة التي قدمها "عصر الإصلاح" والتي أصبحت محنطة أو عتيقة بالنسبة للعديد من ورثتها، صارت في معالجة "تلش" لها رموزا حية لعلاقة جديدة بـ "الله" أنتجت القوة الهائلة لأعمال "لوثر" الإصلاحية. ونقد "تلش" الشخصي اللاذع للأرثوذكسية الزائفة التي تتسم بها البروتستانتية الأمريكية، وللمذاهب الليبرالية الضحلة، وللمذاهب الأخلاقية المتزمتة، كان مرجعه إلى إدراكه لرسالة "لوثر". والملاحظات التي أبداها على التعليم البروتستانتي في أمريكا كانت تتمثل في أن هذا التعليم كان يميل في الغالب إلى جعل نعمة "الله"، أعني، اتجاه "الله" نحو الإنسان، معتمدة على الجدارة الأخلاقية، أو التكريس الديني، أو على المعتقدات الإيمانية الصحيحة. ومما لا شك فيه أن هذه التعاليم أبقت على قاعدة "التبرير بواسطة الإيمان"، غير أن الإيمان، كما يلاحظ "تلش" بحق، تحول إلى عمل يُنصح المرء بممارسته بناء على قراره الواعي. ولكي يتجنب هذا المضمون البيلاجي، اقترح "تلش" أنه قد يكون من المفيد القول بالتبرير "من خلال" الإيمان بدلا من القول بواسطة الإيمان. هذا يعني أن الإيمان لا يحدث نعمة الله وإنما هو الوسيط لها. وكتاب "تلش" الصغير "ديناميات الإيمان"[٣]. كتبه صاحبه لبعض أسباب منها قهر التشوهات المفزعة لمفهوم

(١)Ibid, p.170.

(٢)"Die Wiedrenteckung Der Prophetischen Tradition in Der Reformation, "Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Stuttgart: Evangelisches Verlagsweerk, 1962), Gesammelte Werke, vII, pp.171-215.

(٣) New York: Harpper & Row, 1957.

الإيمان. فالإيمان يتشوه عندما يتم تصوره باعتباره يتعلق بملكة خاصة من ملكات الإنسان إما كمعرفة (فكر) أو كفعل (أخلاق) أو كإحساس (عاطفة). وتعريف "تلش" للإيمان على أنه الحالة التي يستحوذ فيها على المرء اهتمام مطلق كان محاولة من جانبه لاستخدام تعبير يقترح أن الإيمان يتضمن أعماق الذات وشموليتها، ولهذا فهو ليس مجرد وظيفة معينة من وظائف العقل.

ونحن لن نستطيع أن ندخل في هذا السياق في سائر تفاصيل تأثير "لوثر" على عقل "تلش". ومع ذلك، فنحن نستطيع أن نلخص هنا بعض النقاط التي توضح الصلة بينهما. لقد قال "لوثر" إن ما يجعل اللاهوتي لاهوتيا هو قدرته على أن يفرق بحق بين القانون أو الشريعة والبشارة. هذا يعني أنه مثلما يجب التفرقة بين الطبيعتين لـ "المسيح"، يجب التفرقة بين القانون (الشريعة) والبشارة بدون الفصل بينهما أو الخلط بينهما. و"تلش" لم يستخدم مقولتي القانون والبشارة كقاعدة لاهوتية علنية. ومع ذلك، فإن بنية فكره تشكلت في ضوء هذا المظهر من لاهوت "لوثر". وهو يظهر في نسق "تلش" باعتباره المبدأ المنهجي للتضايف. فهو لا يطور مذهبا في القانون والبشارة، غير أن كل فكره تشكل بلغة ذلك المذهب. ومقالاته تتعامل مع اللاهوت والثقافة (الحضارة)، كما أن خطة لاهوته النسقي، وسائر مواعظه توضح أنه قبل أن يعلن الإجابة المسيحية، الكيريجما، يصف بكل دقة الأزمة الإنسانية. ووصف الأزمة الإنسانية هو وجود الإنسان في ظل القانون (أو الشريعة)، وتقديم الإجابة اللاهوتية يقدم الإمكانية الجديدة بالحياة في ظل البشارة. والتسلسل يكون دوما: القانون قبل البشارة، أعني، وضع السؤال قبل محاولة الإجابة. و"تلش" يرى أن هذا هو المنهج الدقيق، وفي هذه النقطة بالتحديد اختلف مع "كارل بارت" الذي وضع البشارة قبل القانون، حيث تحدث عن "المسيح" قبل التحول إلى تحليل الوضع الإنساني الفعلي كما يخبره الإنسان المعاصر. إن دعوة "تلش" إلى تحقيق تضايف مثمر بين الفلسفة واللاهوت تقوم أيضا على أساس القانون- الشريعة. فعندما يقرر أن الفلسفة تثير السؤال الذي يتحتم أن يجيب عليه اللاهوت، فهو يقول بطريقة أخرى إن البشارة هي الإجابة الإلهية على سؤال الوجود الإنساني في ظل القانون. والفلسفة تؤدي وظيفة مماثلة للقانون (أو الشريعة) مثلما أن اللاهوت يؤدي وظيفة مماثلة للبشارة .

لقد آمن "تلش" بأن "قانون المتعارضات" في مذهب "لوثر" الإلهي يمكن أن يساعد على مقاومة ميل اللاهوت البروتستانتي إلى جعل صورة "الله" صورة عقلانية وأخلاقية. ولقد تم التعبير عن هذا القانون في سلسلة من المصطلحات التي يجب التأكيد عليها في علاقة من التوتر الجدلي مع بعضها البعض: من قبيل اختفاء "الله" وانكشاف "الله"، لعنة "الله" وحب "الله"، العمل الغريب "لله" والعمل الدقيق "لله"، مملكة "الله" على اليد اليسرى ومملكة "الله" على اليد اليمنى، وهكذا. هذا الأسلوب في التفكير بلغة التوتر الجدلي بين مفاهيم متناقضة كان أيضا يصف لاهوت "تلش". ونحن نستطيع أن نلمح ذلك في تحليل "تلش" للقطبيات الأنطولوجية في عمق الحياة الإلهية وفي مبادئه الثالوثية. غير أننا يجب علينا أن نقر بالطبع، أن هناك اختلافا بين "تلش" و"لوثر". وبين الاثنين يقف "جاكوب بوهمه" الذي قدم لـ "تلش"، عن طريق المثالية الكلاسيكية الألمانية، خاصة عن طريق "شلنج"، نموذجا قويا للتفكير الجدلي بمقولات صوفية - أنطولوجية. وعلى هذا نجد، على سبيل المثال، أن فكرة "لوثر" عن الشيطان باعتباره وكيلا للعنة "الله" تظهر في تراث اللاهوت الصوفي، الذي يسري من "بوهمه" عبر "شلنج" إلى "تلش"، باعتبارها (الفكرة) مبدأ سلبي، باعتبارها مبدأ اللاوجود، الذي يضرب بجذوره في أسس الواقع. والإحساس الصوفي بالعمق يحدث بواسطة فكرة الهاوية في الحياة الإلهية، التي عبر عنها "بوهمة" بالـ Ungrund. ولقد رأي "تلش" أن كلا من أفكار "لوثر" و"بوهمة" عن "الله" لها أساس مشترك في التصوف الوسيط المتأخر كما تم التعبير عنه في اللاهوت الألماني، على سبيل المثال. وهو اعتمد على هذا التراث في الاحتجاج على رد صورة "الله" في بروتستانتية الفترة المتأخرة من القرن التاسع عشر إلى الصورة البسيطة للأب المحب. ومن ثم، رأي "تلش" أن رمز لعنة "الله" لم يكن مجرد فكرة أسطورية بدائية عفا عليها الزمن ويمكن استبعادها من صورتنا عن "الله". ولقد كان "تلش" دوما يدين بالفضل لكتاب "رودلف أوتو" "فكرة المقدس"، لأنه جعله على وعي بعمق السر السحيق "لله". وهو هنا كان مقتنعا بأن "أوتو" فسر لاهوت "لوثر" بشكل أفضل مما فعل أتباع "ريتشل" البارزين.

من الأرثوذكسية إلى الأرثوذكسية - الجديدة

يمكن الحصول على سائر قصة "تلش" كمفسر للتراث المسيحي من قراءة هذا

الكتاب الذي بين يديك. وعلى الرغم من أن عنوانه يعد بتقديم مناظير "تلش" في اللاهوت في القرنين التاسع عشر والعشرين، إلا أنه يرتد إلى الوراء إلي حيث الأرثوذكسية البروتستانتية لكي يبدأ وصفه للتطور. وهو يكشف عن المبادئ الرئيسة للاهوت في القرنين السابع عشر والثامن عشر. والفترة المدرسية البروتستانتية لم تحرك في "تلش"، كما هو الحال بالنسبة للعديد من معاصرية، الإحساس بالثورة. فهو صنفها كجزء من "التراث الكلاسيكي"، ولم يصفها على أنها عبارة عن شيء شاذ لا نتعلم منه أي شيء. والذي كان محط ازدراء "تلش" لم يكن هم اللاهوتيون الأرثوذكس وإنما مقلدوهم من المعاصرين. فالتقاة الأصلاء، أمثال "سبنر وزتزندورف"، ليسوا هم الذين يتعين ازدرائهم، وإنما الذين يتعين ازدرائهم هم أتباعهم الذين حاولوا استحداث منهجا بناء يدلل على تقواهم. ولقد أوضح "تلش" في أماكن عديدة من كتاباته كيف أنه يتوسط بين الأرثوذكسية والتقوية بشأن القضية المتعلقة بها إذا كانت ممارسة اللاهوت تتم فقط بالنسبة لأولئك الذين عايشوا التجديد[1]. وإجابة "تلش" هي أن التقاة كانوا على صواب في التأكيد على أن اللاهوت يتضمن التزام وجودي، غير أنهم على خطأ في جعل ذلك الالتزام مسألة يقين مطلق. فهذا يقود إلى ذاتية في اللاهوت احتج عليها بحق اللاهوتيين الأرثوذكس.

إن أحد الأفكار الاستفزازية التي قدمها "تلش" في هذا الكتاب تقرر أن التصوف هو أم النزعة العقلانية. فكلاهما يشتركان في الرؤية الذاتية ، "فالنور الباطني" يصبح، من خلال تحول بسيط في التأكيد، هو العقل المستقل. هذا الفرض ربما يمكن اختباره أفضل اختبار من خلال معرفة إلى أي حد تحالف التقاة والعقليون في هجومهم على الأرثوذكسية وإلى أي حد لاقت النزعة العقلية أفضل رواج عندما اكتسب المذهب التقوى أقصى قوة له. والطبيعة الدقيقة لهذا التحالف يمكن أن تكون موضوعا هاما بالنسبة للبحث التاريخي الدقيق.

إن الأقسام التي يتحدث فيها "تلش" عن شليرماخر" و"هيجل" تكشف عن فضل هذين الرجلين عليه. هنا يجب أن نتذكر أن "تلش" حفظ ذكرى هذين الرجلين حية في وقت درج فيه اللاهوت عامة على غض الطرف عنهما. فـ "شليرماخر" تم استبعاده

(١)Systematic Theology, I, p.11.

بشكل عفوي باعتباره من المتصوفة والشيء نفسه حدث بالنسبة لـ "هيجل" ولكن باعتباره من الفلاسفة التأمليين. وحكم "سورين كيركيجورد" على "هيجل" تم قبوله من جانب العديد من الناس باعتباره حكما نهائيا، كما أن كتاب "إميل برونر" عن "شليرماخر" اتهم أمراض البروتستانتية المعاصرة بأنها راجعة إليه[1]. ولقد اعتاد "تلش" أن يتذكر إلى أي حد كانت ردود الأفعال تتسم بالعداء تجاه محاضراته حول هذين الرجلين أثناء العشرينات والثلاثينيات. والفضل يرجع إلى "تلش" في أنه احتفظ لنفسه وكذا منح الآخرين الإحساس بالتوازن تجاه الحقبة الليبرالية. وفي الوقت الحاضر تجدد الاهتمام بفكر "شليرماخر" و"هيجل"، ليس فقط لأسباب تاريخية، وإنما أيضا لأهميتهما اللاهوتية البناءة. والاكتشاف الجديد لـ "هيجل"، أعني، "هيجل" المبكر، في اللاهوت الألماني هو عبارة عن حركة لم يكن "تلش" على دراية تامة بها، غير أن لاهوته له صلات وثيقة بها[2].

لقد كان اتجاه "تلش" نحو الليبرالية اتجاها جدليا. وعندما عرف في أمريكا لأول مرة كان يميل إلى أن يصنف ضمن حركة الأرثوذكسية – الجديدة. فهو شاركها نقدها للمذهب الليبرالي في التقدم وردد ملاحظات مماثلة حول الاغتراب الجذري للإنسان. وهاجم المشاريع الوهمية للتعالي – الذاتي وأشار إلى نعمة الله، إلى الوجود الجديد في "المسيح"، وإلى مملكة الرب فيما وراء التاريخ باعتبارها مصدر أمل الإنسان في اكتمال حقيقي. والشعار الليبرالي الذي عارضه بشدة هو رد المسيحية إلى دين "يسوع". فمحاولة المذهب الليبرالي تقديم مناهج لنقد أدق لاسترداد يسوع التاريخي من تحت فنون التصوير التي قدمت لـ "يسوع باعتباره المسيح" لم تقدم (المحاولة) أي أساس مناسب للإيمان المسيحي. ولقد أعلن "تلش" أن البحث عن "يسوع" التاريخي هو بحث فاشل، واعتقد أن شك "بولطمان" في المصادر هو شك مبرر إلى حد كبير. وعندما كان "تلش" طالبا في المدرسة كان الشكل البارز لليبرالية هو الشكل الذي تقوله مدرسة "ريتشل". غير أن "تلش" لم يكن بإمكانه مشاركة اللاهوتيين أتباع "ريتشل" آرائهم الرئيسة، ولا حتى تحيزهم المعادي للميتافيزيقا، ولا معارضتهم للتصوف، ولا حتى مطالبتهم "بالعودة إلى

---

(١) Die Mystik und Das Wort (Tubingen: J.C.B. Molr, 1924).

(٢) Inter alia, Jurgen Moltmann, Wolf-Dieter Marsch, also Wolfhart Pannenberg.

"كانط"، ولا حتى تحويلهم للمسيحية إلى مسيحية أخلاقية. وكانت جامعة "ماربورج" هي المركز الذي تمارس منه مدرسة "ريتشل" تأثيرها. وكان "تلش" ينحدر من مدرسة "هالHalle ، حيث أطلعه أساتذة الفلسفة واللاهوت هناك، خاصة "مارتن كهلر" الذي يدين إليه بالفضل بشدة، على تقاليد المثالية الكلاسيكية الألمانية وعلى اللاهوت المجدد أو التقوي. هذا الفارق بين "هال" و"ماربورج" هو الذي يرمز إلى، بل وحتى ربما يفسر، التعارض بين "تلش" و"بولطمان"، أستاذ "العهد الجديد" في "ماربورج". لقد درس "بولطمان" على يدي "فلهلم هيرمان" الذي كان يميل إلى تدريس العقائد في شكل أخلاق. ونقد "تلش" ديمثولوجيا العهد الجديد التي قدمها "بولطمان" وذلك لأن الرمزية الأخلاقية هي الوحيدة التي تبقى في تفسيره الوجودي. فالكوزمولوجيا الرمزية تسقط أو تختفي؛ لقد أزيلت باعتبارها ميثولوجيا بدائية. أما "تلش" الأنطولوجي فقد كان مهتما بشدة بالرموز الكونية. ولهذا، كان الديمثيولوجي بالنسبة لـ "تلش" لا يعني القضاء على هذه الرموز، وإنما يعني تخليصها من حرفيتها وتفسيرها. وطالما أن الأخلاق تشكل بؤرة تفسير "بولطمان"، فإن الدعوة الرئيسة هي دعوة إلى القرار، فلاهوته هو لاهوت للقرار. وعلى النقيض من ذلك نجد أن تفسير "تلش" هو تفسير بلغة المقولات الأنطولوجية؛ فهو تحدث عن المشاركة في الواقع أو الحقيقة التي تصبح متجلية من خلال الرموز. وفكرة المشاركة تقترح أنه حتى بعد اللاوعي يكون منخرطا في الفعل الديني؛ في حين أن فكرة القرار تقصر الفعل الديني على مستوى الوعي فقط. في ضوء ذلك نستطيع أن نفهم السبب الذي جعل تفكير "تلش" حافلا بالأسرار المقدسة؛ ومن الناحية الأخرى نجد أن قرار اللاهوت الوجودي لا يفسح أي مكان لجوانب الأسرار المقدسة التي يحتوي عليها الدين.

إن الجانب الرئيس من هذا المجلد الذي بين يديك يتعامل مع الأصوات النبوية العظمى التي شهدها القرن التاسع عشر. والعديد من هذه الأصوات كانت تقف على حافة التراث المسيحي، بل وحتى كان البعض منها من المعارضين بشدة لهذا التراث. ومعالجة "تلش" الانتقائية لهذه الفترة تركز على نقد هذه الأصوات من منظور فلسفي. وهو يتغافل عن وصف التطورات التي حدثت في مجال النقد التاريخي، والبحث عن

أصول المسيحية البدائية؛ كما أنـه لا يهـتم إلا قلـيلا بالمحـاولات التـي بـذلت لإعـادة بنـاء المذهب الكنسي التي أحدثها الأساتذة من اللاهوتيين. والسبب في هذه الانتقائية يرجع إلى اقتناع "تلش" بأن الدافع إلى البحث التاريخي وإعـادة صـياغة المـذهب نـشأ عـن تغير في وجهة النظر الفلسفية. والمرء ليس عليه إلا أن يفكر في اعتماد بعض النقاد التاريخيين أمثـال "ديفيد إف ستروس" و"فيردناند إس ياور" على فلسفة التاريخ التي نادى بهـا "هيجـل"، أو أن يفكر في اعتماد بعض اللاهوتيين العقديين أمثال "الكـسندر شـويزر" و"جـي. سي. ك. فون هوفمان" على فلسفة الدين التي نادى بهـا "شـوبنهور". وعظمـة تفـسير "تلش" تكمن في قدرته الهائلة على فحص وتعقب أصول أو جذور المفهـوم الفلـسفي حـسب مـا يقتضي سير الأمور.

ومع ذلك، فإن السبب المباشر في الميل إلى الانتقاء بشأن التحديات الفلـسفية تجـاه المسيحية كان يرجع إلى عقل "تلش" الشخصي وفهمه الذاتي المهنـي. لقـد تواصـل أفـضل تواصل مع أشخاص لهم اتجاهات فلسفية وكان لديه ميل تبشيري نحو التوصـية بالرسـالة المسيحية بالنسبة للشكاك العقلانيين والذين يسخرون من الإيمان. ووصف "تلش" لنقـاد المسيحية في القرن التاسع عشر يكشف عن التطور الفكري لـ "تلش"؛ فهو يصلح لتصوير لحوار "تلش" مع الأسئلة الراديكالية التي تضعها الثقافة (الحضارة) المعاصرة على جـدول الأعمال اللاهوتي. وأنا أعتقد أن وصفه هذا يقدم دلائل موثقة على التأكيد الـذي مـؤداه أن "تلش" كان لاهوتيا راديكاليا بحث في أعماق التراث لكي يجد إجابات إيجابية عـلى أسـئلة الإنسان المعاصر. وإحدى عباراته الختامية تؤكد هذا التقدير لنواياه اللاهوتية. هذه العبارة تقول: "إن تفكيري اللاهوتي يفترض التاريخ المسيحي بأكمله حتـى الآن، وأنـا أضـع في اعتباري اتجاه أولئك الناس الذين هم في حالة شك أو اغتراب أو معارضة لكل شيء كنسي وديني، بما في ذلك المسيحية. حيث يتعين عـلىّ أن أتحـدث إلـيهم. وعمـلي يتعلـق بأولـئك الذين يسألون أسئلة، وأنا هنا لأجلهم"[1].

لقد بدأ تطور "تلش" عندما كان اللاهوت الليبرالي آخـذا في الأفـول؛ وعـاش في


(1) Brown, ed., Ultimate Concern, p.191.



عصر تحول اللاهوت من ظهور لاهوت "الأزمة" إلى تحوله على يد "بارت" إلى أرثوذكسية - جديدة، ومن انهيار تأثير "بارت" إلى سطوع نجم مذهب "بولطهان" بعد الحرب العالمية الثانية. لقد تحول اللاهوت تحولا كاملا في نصف قرن؛ ولقد لاحظ "تلش" إرهاصات إحياء الليبرالية. وفي آخر محاضراته التي ألقاها في شيكاغو بعنوان "أهمية تاريخ الأديان بالنسبة للاهوتي النسقي"، عاد "تلش" إلى السؤال المتعلق بمستقبل اللاهوت. ورأي أننا نقف في مفترق الطرق. فاللاهوت يستطيع أن يسير مع الجماعة الدنيوية في طريق منثور بمفارقات "لدين للا - دين" أو "للاهوت بدون لغة - إلهية"[1]، أو قد يستطيع أن يأخذ الطريق المعاكس نحو لاهوت لتاريخ الأديان. وكان "تلش" يرى أن الأمل في المستقبل يكمن في تحقيق الطريق الأخير. فلقد رأي أن اللاهوت لن يكون له أي مستقبل مبشر إذا تشدق بالاتجاهات القاصرة التي تقول بها الأرثوذكسية - الجديدة، أو إذا انضم لجماعة "موت الله". وعلى اللاهوت أن يقابل نوع جديد من التحدي: "ولهذا يتعين علينا، نحن معشر اللاهوتيين، أن نجتاز نوعين من الحواجز يقفان في طريق مدخل حر إلى تاريخ الأديان: الحاجز الأرثوذكسي - القاصر والحاجز الدنيوي - المعارض"[2]. واللاهوت الذي يسير بهدي الوحي الإلهي العام في تاريخ الأديان ويتطهر بالحادثة العينية التي تقوم عليها المسيحية كدين خاص يشير (اللاهوت) إلى طريق فيما وراء هذين الحاجزين. فالدين الذي يجمع بين الوجه العام والوجه العيني اسماه "تلش" دين الروح المتعينة"[3].

إن رؤية "تلش" لمستقبل اللاهوت تشكلت في بعض جوانبها من خلال مزاملته للأستاذ "مرسيا إلياد" في محاضراتها المشتركة حول "تاريخ الأديان واللاهوت النسقي" في عام ١٩٦٤م. ولقد قرر "إلياد" كيف أن "تلش" فتح عينيه كثيرا على المؤثرات الجديدة التي تأتي من جانب تاريخ الأديان. لقد قرر "إلياد" أن هذه كانت بالنسبة لـ "تلش" فرصة "لإعادة تجديد لاهوته النسقي"[4]. فهو لم يسأل طلابه من اللاهوتيين النظر إلى نسقه

---

(١) The Future of Religions, p.80.

(٢) Ibid, p.83.

(٣) Ibid, p.87.

(٤) "Paul Tillich and the History of Religions," op. cit., p.33.

باعتباره إنجازا لا يمكن تجاوزه. لقد حاول "تلش" أن يبدى حرية رائعة نحو تجاوز حدود نسقه وأن يكشف عن اختيارات جديدة بالنسبة اللاهوت. والصورة التي قدمها "إلياد" عن "تلش" في محاضراتها هي نفس الصورة التي كان يرغب "تلش" في أن نراها عنه؛ إنها الصورة المتعلقة "بكيف كان "تلش" يناضل في طريقه إلى فهم جديد للاهوت النسقي"[1].

* * * *

(١) Ibid, p.35.

مقدمة

مفهوم العقيدة

إن كل خبرة إنسانية تتضمن عنصراً فكريا، وذلك لأن الحياة الفكرية أو الروحية للإنسان تتجسد في لغته. واللغة هي عبارة عن فكر تم التعبير عنه في كلمات منطوقة ومسموعة. فليس هناك وجود إنساني بدون فكر. والمذهب العاطفي المتفشي في الدين يقع في مستوي أدني من التفكير، ويختزل الدين في خبرة بالواقع تكون شبه - إنسانية.

لقد أكد "شليرماخر" على وظيفة "الشعور" في الدين كما أن "هيجل" أكد على "الفكر"، الأمر الذي أدى إلى إثارة التوتر بينهما. لقد قال "هيجل" حتى الكلاب لها مشاعر، غير إن الإنسان هو الوحيد الذي يتمتع بالتفكير. وهذا القول كان يرتكز على خطأ غير مقصود في فهم ما كان يقصده "شليرماخر" "بالشعور"، ذلك الخطأ الذي كثيرا ما نجده متكررا حتى في الوقت الحاضر. ومع ذلك فإن هذا الخطأ يعبر عن حقيقة أن الإنسان لا يمكن أن يوجد بدون تفكير. إنه يتحتم عليه أن يفكر حتى ولو كان أكثر المسيحيين ورعا وبدون أي تعليم لاهوتي. فحتى في نطاق الدين نمنح أسماء لموضوعات خاصة، فنحن نفرق بين أفعال الإله أو المقدس، ونربط بين الرموز ونفسر معانيها. فهناك لغة في كل دين، وحيثما تكون هناك لغة تكون هناك كليات أو مفاهيم يتحتم على المرء أن يستخدمها حتى على أكثر مستويات الفكر بدائية. ومن الغريب أن هذا الصراع بين "هيجل" و"شليرماخر" كان قد توقعه "كليمنت" الإسكندري قبلا في القرن الثالث، حيث قال إذا كان للحيوانات دين، فلسوف يكون دينا أبكما، بدون كلمات.

والواقع يسبق التفكير؛ ومع ذلك، فإن الصحيح أيضا هو أن التفكير يشكل الواقع. إنهما يعتمدان على بعضهما اعتمادا متبادلا رغما عن استقلالهما، ولا يمكن تجريد الواحد منهما من الآخر. ويجب علينا أن نتذكر هذا عندما نصل إلى مناقشة التثليث والتعليل



اللاهوتي لشخص المسيح. فهنا وعلى أساس من الكثير من التفكير اتخذ آباء الكنيسة قرارات أثرت في حياة سائر المسيحيين منذ ذلك الحين، يدخل في ذلك حتى البدائيين .

وهناك أيضا التطور في التفكير المنهجي الذي يسير طبقا لقواعد المنطق ويستخدم المناهج لكي يتعامل مع الخبرات. وعندما يتم التعبير عن هذا التفكير المنهجي قولا أو كتابة ويتم توصيله للآخرين من الناس، ينتج عنه مذاهب لاهوتية. هذا التطور يتجاوز الاستخدام البدائي للتفكير. وفي الأحوال المثالية نجد أن هذا التطور يفضي إلى نسق أو مذهب لاهوتي. والآن، ليس النسق أو المذهب عبارة عن شئ يقيم فيه المرء. فأي شخص يقيم في نسق أو مذهب يشعر بعد حين من الزمن أن هذا النسق أصبح سجنا. وإذا أنتجت أنت نسقا أو مذهبا لاهوتيا، كما فعلت أنا، حاول أن تتجاوزه حتى لا تسجن فيه. ومع ذلك، فإن النسق أو المذهب ضروري وذلك لأنه صورة الاتساق. ولقد وجدت أن الطلاب الذين يعبرون عن شكوكهم بشأن الطابع النسقي أو المذهبي للاهوتي هم أولئك الذين لا يتحلون بالصبر عندما يجدون عبارتين من عباراتي تناقضان بعضهما. إنهم لا يشعرون بالسعادة عندما يجدون موضعا ينطوي فيه النسق أو المذهب الخفي على هاوية. ولكن عندما أطور النسق أو المذهب بصورة أكثر لإغلاق هذه الهاوية، فهم يشعرون بأن هذه محاولة مقصودة من جانبي لسجنهم. هذا النوع المزدوج من رد الفعل يبعث تماما على الاهتمام. ومع ذلك فهو مفهوم، وذلك لأنه إذا أخذ النسق أو المذهب على أنه إجابة نهائية، فإنه يصبح حتى أسوأ من سجن. ومع ذلك، إذا فهمنا النسق أو المذهب على أنه محاولة لوضع المفاهيم اللاهوتية في شكل تعبيري متسق يخلو من المتناقضات، فلن نستطيع في هذه الحالة تجنبه. وحتى لو جاء تفكيرك على هيئة شذرات، على غرار ما فعل بعض الفلاسفة وبعض اللاهوتيين (منهم من هم عظماء)، فإن كل شذرة تحتوي ضمنا على نسق أو مذهب. فعندما تقرا شذرات "نيتشه" - الذي يعد في رأيي أعظم من كتب شذرات في الفلسفة - يمكنك أن تجد نسقا أو مذهبا حياتيا كاملا متضمنا في كل شذرة منها. ومن ثم لن يمكن تجنب النسق أو المذهب إلا إذا اخترت أن تقدم عبارات لا معنى لها أو متناقضة - ذاتيا. وهذا يحدث أحيانا، بطبيعة الحال.

إن النسق أو المذهب معرض ليس فقط لخطر أن يصبح سجنا، وإنما أيضا لخطر أن

يتحرك في داخل ذاته. إنه قد يفصل نفسه عن الواقع ويصبح، إن صح التعبير، شيئا فوق الواقع الذي يفترض أنه يصفه. ولهذا، فإن اهتمامي ليس منصبا على الأنساق أو المذاهب في ذاتها، وإنما يكون منصبا على قدرتها على التعبير عن واقع الكنيسة وحياتها .

إن مذاهب الكنيسة كانت تسمى باسم العقائد. وهذا النوع من التعليم كان عادة ما يسمى في العصور السابقة باسم "تاريخ العقيدة". أما في الوقت الحاضر فنحن نطلق عليه اسم "تاريخ الفكر المسيحي"، غير أن هذا هو تغيير في الاسم فقط. فحقيقة الأمر هي أنه لا يمكن لأي شخص أن يجرؤ على تقديم تاريخ كامل لكل ما فكر فيه كل لاهوتي في الكنيسة المسيحية. فهذا سيكون بمثابة محيط من أفكار متناقضة. وغرض هذا النوع من الدرس مختلف تماما، أعني، أن أوضح تلك الأفكار التي أصبحت عبارة عن تعبيرات مقبولة في حياة الكنيسة. فهذا ما كانت تعنيه في الأصل كلمة "عقيدة ."

ومفهوم العقيدة هو أحد تلك الأشياء التي تقف بين الكنيسة والعالم الدنيوي. فمعظم أهل الدنيا يخشون عقائد الكنيسة، وهذا يصدق أيضا على أعضاء الكنائس نفسها. "فالعقيدة" أشبه بقطعة قماش حمراء تحركها أمام ثور في مصارعة ثيران، إنها تثير الغضب أو العدوان، والهروب في بعض الأحيان. وأنا أعتقد أن الحالة الأخيرة هي حالة أهل الدنيا في علاقتهم بالكنيسة. ولكي نفهم ذلك يتعين علينا أن نفحص تاريخ مفهوم العقيدة، ذلك التاريخ الممتع للغاية .

والخطوة الأولى في هذا التاريخ تتمثل في استخدام كلمة "العقيدة"، ذلك الاستخدام المشتق من الكلمة الإغريقية Dokein، التي تعني "التفكير"، أو التصور، أو تأكيد أحد الآراء. ولقد كانت العقائد في المدارس الفلسفية الإغريقية قبل المسيحية عبارة عن جملة المذاهب التي فرقت المدارس المختلفة عن بعضها البعض، المدرسة الأكاديمية (أفلاطون)، والمشائية (أرسطو)، والرواقية، والشكاك، والفيثاغورية. ولقد كان لكل مدرسة من هذه المدارس مذاهبها الأساسية الخاصة. وإذا أراد أي شخص من الأشخاص أن يصبح عضوا في مدرسة من هذه المدارس، كان عليه أن يقبل على الأقل الفروض الرئيسة التي تميز هذه المدرسة عن غيرها من المدارس. ومن ثم حتى المدارس الفلسفية لم تكن بدون عقائد.

وبنفس الطريقة نجد أن المذاهب المسيحية فهمت على إنها عقائد تفرق المدرسة المسيحية عن المدارس الفلسفية. وهذا تم قبوله باعتباره شئ طبيعي، إنه لم يكن مثل قطعة قماش حمراء تثير الغضب. فلقد كانت العقيدة المسيحية في الفترة المبكرة تعبر عما قبله المسيحيون عندما دخلوا في طوائف مسيحية، بمخاطرة هائلة وبتبديل رائع لحياتهم. ومن ثم لم تكن العقيدة أبدا مجرد تعبير نظري لفرد، لقد كانت تعبيرا عن الواقع؛ عن واقع الكنيسة.

ثانيا لقد تم صياغة سائر العقائد بطريقة سلبية، أعني، كردود أفعال ضد التأويلات الخاطئة من داخل الكنيسة. هذا يصدق حتى على قانون الرسل. خذ الصيغة الأولى لقانون الإيمان المسيحي، "أؤمن بالله الأب كلي القدرة، صانع السماء والأرض". فهذه ليست مجرد عبارة تقول شيئا في ذاتها. إنها في نفس الوقت عبارة عن رفض للثنائية، وتم صياغتها بعد صراع حياة – و – موت استمر لمئات من السنين. ونفس الأمر يصدق على العقائد الأخرى. فكلما أصبحت متأخرة، كلما كشفت بوضوح عن هذا الطابع السلبي. ونحن قد نطلق عليها اسم المذاهب الحافظة، لأنها كانت تهدف إلى الحفاظ على جوهر رسالة الكتاب المقدس. لقد كان الجوهر سائلا إلى حد ما، وكان هناك، بالطبع، لب محدد، أعني، الاعتراف بأن "يسوع" كان هو "المسيح". وفيما وراء ذلك كان كل شئ متحركا. وعندما ظهرت مذاهب جديدة بدت على إنها تقوض الاعتراف الأساسي، تم إضافة المذاهب الحافظة إليه. ومن ثم ظهرت العقائد. ولقد أدرك "لوثر" هذه الحقيقة التي مؤداها أن العقائد لم تكن نتيجة لاهتمام نظري، وإنما نشأت من وازع الحاجة إلى الحفاظ على الجوهر المسيحي.

وطالما أن كل عبارة حافظة كانت هي نفسها معرضة للتأويل الخاطئ، كانت هناك دوما حاجة إلى صياغات نظرية أكثر دقة. ولكي يتم فعل ذلك كان من الضروري استخدام مصطلحات فلسفية. وهذا هو السبب الذي جعل العديد من المفاهيم الفلسفية تدخل إلى العقائد المسيحية. فالأمر لم يكن هو أن الناس كانوا يهتمون بهذه المفاهيم كمفاهيم فلسفية. لقد كان "لوثر" صريحا للغاية في هذا الخصوص، فهو أعلن بصراحة تامة أنه لا يحب مصطلحات مثل "التثليث"، و"وحدة الطبيعتين"، وغيرها، غير أنه أقر ضرورة استخدامها، مهما كان ذلك غير ملائم، لأننا ليس لدينا أفضل منها. فالصياغات

النظرية لابد من القيام بها عندما يصيغ الآخرون من الناس مذاهب نظرية بطريقة تجعل الجوهر يبدو في خطر .

والخطوة التالية في تاريخ هذا المفهوم كانت تتمثل في جعل العقائد تصبح مقبولة كقانون (شريعة) إيماني بواسطة الكنيسة. فالقانون (الشريعة) طبقا للقانون المسيحي هو قاعدة التفكير أو السلوك. والقانون المسيحي هو القانون الكنسي الذي يتعين على كل فرد ينتمي للكنيسة أن يذعن له. وهكذا تتلقى العقيدة تقديسا شرعيا. وفي الكنيسة الرومانية تكون العقيدة جزءا من القانون الإيماني، وسلطتها تأتي من المجال التشريعي. وهذا يتفق مع التطور العام للكنيسة الرومانية، حيث إن كلمة "روماني" تتضمن التطور التشريعي.

ومع ذلك، فإن رد الفعل الهائل ضد العقيدة الذي حدث في القرون الأربعة الأخيرة ربما ما كان سيحدث بدون خطوة إضافية: لقد أصبح القانون الكنسي مقبولا كقانون مدني من قبل المجتمع في العصر الوسيط. هذا كان يعني أن الشخص الذي يخرق قانون الإيمان بعقائده لم يكن مهرطقا فحسب، لم يكن شخصا يختلف مع العقائد الأساسية للكنيسة فحسب، وإنما كان أيضا مجرما في حق الدولة. هذه النقطة الأخيرة هي التي أحدثت رد الفعل المتطرف في العصور الحديثة ضد العقيدة. فطالما أن المهرطق يقوض ليس فقط الكنيسة بل الدولة أيضا، فلابد من طرده من الكنيسة وتسليمه إلى السلطات المدنية لكي يعاقب كمجرم. هذا هو الوضع الذي حاربه عصر التنوير. لقد كان عصر الإصلاح نفسه متفقا إلى حد كبير مع التطور السابق عليه في مجال العقيدة. غير أن الشيء الأكيد هو أنه منذ عصر التنوير كان التفكير الليبرالي بأكمله يتصف بمحاولة تجنب العقيدة. وهذا الاتجاه كان يسانده أيضا تطور العلم. فلقد كان من الضروري منح العلم والفلسفة الحرية الكاملة حتى يتمكنان من التطور بصورة مبدعة.

وفي كتابه الشهير "تاريخ العقيدة"، أثار "هارناك" السؤال المتعلق بما إذا كانت العقيدة لم تصل إلى نهايتها في ضوء التفكك الذي حدث في الفترة الأولى من عصر التنوير. وهو يسلم بأن العقيدة لا تزال موجودة في البروتستانتية الأرثوذكسية، غير أنه يؤمن بأنه تم الوصول إلى المرحلة الأخيرة في تاريخ العقيدة وذلك عندما تفككت العقيدة

البروتستانتية. والآن، هذا يتضمن مفهوما ضيقا للغاية للعقيدة، "وهارناك" يعي أنه يستخدم المفهوم بمعنى ضيق، أعني بالمعنى الذي جاء في المذهب التثليثي - والخاص بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح كما جاء في الكنيسة القديمة. وعلى النقيض من ذلك، أكد "رينهولد سيبرج" أن التطور العقدي لم ينته بمجيء عصر التنوير، وإنما لا يزال مستمرا.

هنا نواجه سؤالا نسقيا أو مذهبيا هاما. هل هناك أي عقائد في البروتستانتية المعاصرة؟ إن الذين يدخلون منكم في سلك الكهنوت لابد أن تمتحنهم الكنيسة، وهذا الامتحان ليس امتحانا في المعرفة بقدر ما هو امتحان في الإيمان. فالكنائس تريد أن تعرف ما إذا كنتم تتفقون مع عقائدها الأساسية. وهم ينظمون هذه الامتحانات على نطاق ضيق للغاية، بدون الكثير من الفهم للتطورات اللاهوتية منذ الأرثوذكسية البروتستانتية. والعديد من الطلاب لديهم ثورة داخلية ضد هذه الامتحانات الإيمانية، غير أنه يجب عليكم ألا تنسوا أنكم تدخلون جماعة معينة مختلفة عن جماعات أخرى. وهي، أولا وقبل كل شيء، جماعة مسيحية وليست وثنية؛ أو هي جماعة بروتستانتية وليست جماعة كاثوليكية، وفي داخل البروتستانتية يمكنك أن تكون عضوا في جماعة Episcopalian أسقفية أو في جماعة Baptist معمدانية. والآن، هذا يعني أن الكنيسة لديها اهتمام مبرر في جعل أولئك الذين يمثلونها يبدون شيئا من القبول لأسسها. إن كل فريق بيسبول يطلب من أعضاءه قبول قواعد ومعايير اللعبة. فلماذا يتعين على الكنيسة أن تترك الأمر كلية للمشاعر الاعتباطية للأفراد؟ إن هذا محال.

إن أحد مهام اللاهوت النسقي تتمثل في مساعدة الكنائس على حل هذه المشكلة بطريقة لا تنم عن ضحالة-العقل ولا تكون معتمدة على اللاهوتيين الذين جاءوا في القرن السادس عشر والسابع عشر. وهناك نقطة رئيسة يقبلها المرء في حالة قبوله للكنيسة. وأنا أؤمن بأن هذه المسألة ليست هي مسألة طلب الكنيسة من طبقة الكهنوت الخاصة بها قبول سلسلة من العقائد. إذ كيف يمكنهم أن يقولوا بإخلاص إنهم ليس لديهم أي شكوك بشأن أي عقيدة من هذه العقائد؟ إذا لم تكن لديهم أي شكوك، فلن يكونوا مسيحيين أخيارا، وذلك لأن الحياة العقلية هي حياة غامضة مثلها في ذلك مثل الحياة

الأخلاقية. ومن ذا الذي يقول عن نفسه إنه يتمتع بالكمال الأخلاقي؟ ومن ثم كيف يستطيع المرء أن يقول عن نفسه إنه يتمتع بالكمال العقلي أو الفكري؟ إن عنصر الشك هو عنصر في الإيمان ذاته. وما يتعين على الكنيسة أن تفعله هو قبول الشخص الذي يقول إن الإيمان الذي تقره الكنيسة هو مسألة اهتمام مطلق بالنسبة له، وهو يريد أن يخدمه بكل قوته. غير أنه إذا طلب منه أن يتحدث عما يؤمن به بشأن هذا المذهب أو ذاك، فلسوف يُدفع إلى نوع من عدم الإخلاص. فإذا قال إنه يتفق مع مذهب معين، كمذهب الميلاد العذري، على سبيل المثال، فهو إما سيكون غير مخلص أو إنه سيتحتم عليه التوقف عن التفكير. وإذا لم يستطع التوقف عن التفكير، فلابد أن يشك أيضا. هذه هي المشكلة. وأنا أعتقد أن الحل الوحيد طبقا للبروتستانتية هو أن تقول إن كل هذه المجموعة من المذاهب تمثل اهتمام المرء المطلق، وإن المرء يرغب في أن يخدم في هذه الجماعة التي تقر هذا الأساس كاهتمامها المطلق. غير أن المرء لا يمكنه أن يعد أبدا بعدم الشك في أي مذهب من هذه المذاهب.

والعقيدة لا يجب محوها وإنما يجب تفسيرها بطريقة تجعلها تكف عن كونها قوة قامعة تسبب عدم الإخلاص أو الهروب. فهي، على العكس، عبارة عن تعبير رائع وعميق عن الحياة الفعلية للكنيسة. وبهذا المعنى سوف أحاول أن أوضح أنه من خلال مناقشتنا لهذه العقائد، حتى عندما يُعبر عنها في أكثر الصياغات تجريدا بواسطة مفاهيم إغريقية صعبة، إنما نتعامل مع تلك الأشياء التي اعتقدت الكنيسة إنها تعبر خير تعبير عن حياتها وعن إخلاصها في نضالها الذي هو نضال حياة - وموت ضد العالم الوثني واليهودي في الخارج، وضد سائر الميول الهدامة التي ظهرت في الداخل. والنتيجة التي انتهي إليها هي أنه يتعين علينا أن نقدر العقيدة حق التقدير؛ فهي تنطوي على شيء عظيم. غير إنها لا يجب أن تؤخذ على إنها مجموعة من المذاهب الخاصة التي يتعين على المرء أن يقرها. إن هذا ضد روح العقيدة، ضد روح المسيحية.

* * * *

الفصل الأول

التمهيد للمسيحية

أ- الكيروس

طبقا للقديس "بولس" يمكن القول إن إمكانية حدوث ما حدث من خلال ظهور "يسوع باعتباره المسيح"، على سبيل المثال، هي إمكانية لا توجد بشكل مستمر. فهذه الإمكانية حدثت في لحظة تاريخية خاصة عندما كان كل شئ مهيئا لحدوثها. ولسوف نناقش الآن هذا "الاستعداد" أو "التهيؤ". إن "بولس" يتحدث عن "الكيروس" وذلك في معرض وصفه للشعور بأن الوقت كان مهيئا، ناضجا، مستعدا تماما. هذه الكلمة الإغريقية تعد مثالا على خصوبة وثراء اللغة اليونانية مقارنة بجدب أو عدم ثراء اللغات المعاصرة. فنحن في الوقت الحاضر ليس لدينا سوى كلمة واحدة تدل على "الزمن" أو "الوقت". أما الإغريق فقد كان لديهم كلمتان، إحداهما هي "كرونوس" Chronos والأخرى هي "كيروس". Kairos والكرونوس هو الزمن المحسوب بالساعات، الزمن الذي يمكن قياسه، على غرار ما نجده في علم "الكرونولوجيا" (أي تقسيم الزمن إلى فترات) وعلى غرار ما نحسبه "بجهاز تقسيم الزمن" المسمى "الكرونوميتر". أما "الكيروس" فهو ليس الزمن الكمي المقاس بالساعات، وإنما هو الزمن النوعي أو الكيفي للمناسبة، إنه التوقيت السليم. (قارن استخدامه في بعض قصص الإنجيل). فهناك أشياء تحدث عندما يكون التوقيت السليم، الكيروس، لم يحن بعد. و "الكيروس" هو الوقت الذي يدل على أن شيئا قد حدث يجعل الفعل ممكنا أو غير ممكن. ونحن جميعا نخبر لحظات في حياتنا نشعر فيها أن الآن هو التوقيت السليم لفعل شئ من الأشياء، الآن نحن نتمتع بالنضج التام، الآن نحن نستطيع أن نتخذ القرار. هذا هو "الكيروس". ولقد تحدث "بولس" والكنيسة الأولى عن "الكيروس"، عن التوقيت السليم لمجيء "المسيح"، بهذا

المعنى. فلقد حاولت الكنيسة الأولى، كما حاول "بولس" إلى حد ما، توضيح السبب الذي جعل الزمن الذي ظهر فيه "المسيح" كان هو الزمن أو الوقت الصحيح، وكيف أن ظهوره كان ممكنا بسبب مجموعة من العوامل المتتابعة التي أحدثتها العناية الإلهية.

وما يتحتم علينا فعله الآن هو أن نوضح التمهيد للاهوت المسيحي الذي حدث في الموقف العالمي الذي أتى إليه "يسوع". ولسوف نفعل ذلك من وجهة نظر لاهوتية - حيث إن هناك وجهات نظر أخرى - ومن ثم نقدم فهما لإمكانات اللاهوت المسيحي. إن الأمر ليس كما لو كان الوحي (الكشف) الذي يبدأ بـ "المسيح" قد سقط كسقوط حجر من السماء، كما يقترح بعض اللاهوتيين، الذين يقولون "هاهو الوحي: ويتحتم عليك إما أن تأخذه أو أن تتركه". إن هذا مناقض لموقف "بولس". فالحقيقة هي أن هناك قوة وحيية (كشفية) تعمل في التاريخ بأكمله وتمهد لذلك الذي تعتبره المسيحية الوحي (أو الكشف) المطلق.

ب- عالمية الإمبراطورية الرومانية

إن الموقف الفعلي الذي أتى إليه العهد الجديد هو موقف يتعلق بعالمية الإمبراطورية الرومانية. هذه العالمية كانت تعني شيئا سلبيا وشيئا إيجابيا. لقد كانت تعني من الناحية السلبية انهيار الديانات والحضارات القومية. أما من الناحية الإيجابية فقد كانت تعني إمكانية تصور فكرة الجنس البشري ككل واحد في ذلك الوقت. فلقد أحدثت الإمبراطورية الرومانية وعيا محددا أو ثابتا بتاريخ العالم، وذلك على النقيض من التأريخات القومية العارضة. فتاريخ العالم أصبح الآن ليس فقط عبارة عن غاية سوف تتحقق في التاريخ، بالمعنى الذي قال به الأنبياء، وإنما أصبح أيضا واقعا (حقيقة إمبريقية). هذا هو المعنى الإيجابي لـ "روما". فـ "روما" تمثل الملكية العامة التي يتحد فيها العالم بأكمله المعروف في ذلك الحين. هذه الفكرة أخذتها الكنيسة الرومانية، غير أنها طبقتها على البابا. وهي لازالت فكرة فعلية في الكنيسة الرومانية؛ إنها تعنى أن "روما" لازالت تزعم أنها صاحبة السلطة الملكية على العالم كله، متابعة في ذلك "الإمبراطور الروماني". ولعلها تكون ملاحظة عامة تتمتع بالأهمية تلك التي تقول إننا يتحتم علينا ألا ننسى أبدا أن "الكنيسة الرومانية" هي

"رومانية"، أن تطور هذه الكنيسة قد تأثر ليس فقط بالمسيحية وإنما أيضا بالإمبراطورية الرومانية. ونحن يجب علينا ألا نجهل هذه الحقيقة. وإذا كنا على استعداد لتقويم الكنيسة الرومانية بشكل أعمق مما نفعله، يجب علينا أن نسأل أنفسنا: كم من العناصر الرومانية توجد فيها، وإلى أي حد تكون هذه العناصر صالحة بالنسبة لحضارتنا (أو ثقافتنا) المعاصرة ؟ صحيح أنه ليس من الضروري معارضة شيء من الأشياء لا لشيء إلا لكونه تصادف أنه روماني، غير أنه ليس من الضروري أيضا قبول شيء استمدته الكنيسة من "روما" أو من "اليونان"، حتى وإن تم سنه بقرار دوجماطيقي أو عقدي.

جـ- الفلسفة الهلينستية

في داخل مملكة عالمية واحدة، تاريخ واحد للعالم وملكية واحدة للعالم أوجدتها "روما"، نجد الفكر الإغريقي أو اليوناني. هذه هي الفترة الهلينستية للفلسفة الإغريقية. ونحن نفرق بين الفترة الكلاسيكية للفكر الإغريقي، التي تنتهي بموت "أرسطو"، وبين الفترة "الهلينستية" التي تشتمل على الرواقيين، والأبيقوريين، والفيثاغوريين - المحدثين، والشكاك، والأفلاطونيين - المحدثين. هذه الفترة الهلينستية هي المصدر المباشر للكثير من الفكر المسيحي. فالفكر اليوناني الكلاسيكي لم يؤثر في المسيحية المبكرة بقدر ما فعل الفكر الهلينستي.

هنا أريد أن أفرق مرة أخرى بين عنصر سلبي وعنصر إيجابي في الفكر الإغريقي في فترة "الكيروس"، في فترة وصول العالم القديم إلى نهايته. والجانب السلبي هو ما نستطيع أن نطلق عليه اسم النزعة الشكية. والنزعة الشكية، التي كانت موجودة في مدارس الشكاك وفي غيرها من المدارس الإغريقية، تمثل نهاية تلك المحاولة الرائعة لبناء عالم من المعنى على أساس تفسير الواقع بلغة موضوعية وعقلية. إن الفلسفة اليونانية اجتثت الأساطير القديمة والتقاليد الطقوسية من جذورها. وفي عصر "سقراط" و"السوفسطائيين" أصبح من الواضح أن هذه التقاليد لم تعد صالحة على الإطلاق. والسوفسطائية تمثل ثورة العقل الذاتي ضد التقاليد القديمة. غير أن الحياة لابد أن تمضي في مسيرتها، ولابد من سبر أغوار معنى الحياة في سائر المجالات، في السياسة، والقانون،

والفن، والعلاقات الاجتماعية، والمعرفة، والدين، وغيرها. هذا هو ما حاول أن يفعله فلاسفة الإغريق، فهم لم يكونوا مجرد أناس يجلسون "في أبراجهم العاجية" يكتبون كتبا في الفلسفة بدون النظر إلى الواقع. فلو كانوا لم يفعلوا أي شئ سوى التفلسف في الفلسفة، لكنا نسينا أسماءهم منذ فترة طويلة. لقد كانوا أناسا أخذوا على عاتقهم مهمة خلق عالم روحي عن طريق ملاحظة الواقع ملاحظة موضوعية كما كان معطى لهم، وتفسيره بلغة العقل التحليلي والتركيبي .

١ - النزعة الشكية

إن المحاولة العظمى التي بذلها فلاسفة الإغريق من أجل خلق عالم من المعنى قد انهارت مع نهاية العالم القديم ونجم عنها ما أطلق عليه اسم النهاية الشكية للتطور القديم. إن كلمة "سكيبسس" Skepsis كانت تعني في الأصل" ملاحظة الأشياء. غير أنها تلقت بعد ذلك المعنى السلبي المتعلق بالنظر إلى كل عقيدة، حتى "عقائد" المدارس الفلسفية الإغريقية، ومن ثم تقويضها من جذورها. والشكاك هم أولئك الذين شكوا في عبارات سائر المدارس الفلسفية. ولعل ما هو أهم من ذلك هو أن هذه المدارس الفلسفية، كالأكاديمية الأفلاطونية، على سبيل المثال، قبلت العديد من هذه العناصر الشكية. والنزعة الشكية لم تتجاوز الاحتمالية، بينما أن المدارس الأخرى أصبحت براجماتية. وهكذا يمكن القول إن حالة من الشك كانت قد تطرقت إلى سائر المدارس وسرت في حياة العالم القديم بأسرها. هذه النزعة الشكية كانت مسألة حياتية خطيرة. هنا نقول مرة أخرى إن هذه النزعة الشكية لم تكن مسألة "جلوس في برج عاجي أي بمعزل عن الواقع" واكتشاف أن كل شئ يمكن الشك فيه. إن هذا سهل نسبيا. فلقد كانت النزعة الشكية، بالأحرى، عبارة عن انهيار باطني لسائر المعتقدات. والنتيجة المترتبة على ذلك - وهذه النتيجة كانت مميزة بشدة للعقل الإغريقي - هي أنه إذا لم يعد بإمكانهم تقديم أي أحكام نظرية، فهم اعتقدوا أنهم لن يتمكنوا من الفعل من الناحية العملية أيضا. ولهذا أدخلوا مذهب "الإيبوكية" epoche، الذي كان يعني "التوقف، عدم تقديم أي حكم وعدم الفعل أيضا، عدم اتخاذ أي قرار نظري أو عملي". هذا المذهب "الإيبوكي" كان يعني

التوقف عن الحكم من كل اعتبار. ولهذا السبب ذهب هؤلاء الناس إلى الصحراء يرتدون رداء خاصا. والرهبان المسيحيون الذين جاءوا فيما بعد تابعوهم من هذا الاعتبار، وذلك لأنهم كانوا هم أيضا يائسين من إمكانية العيش في هذا العالم. وبعض شكاك الكنيسة القديمة كانوا جادين تماما، واستنتجوا نتائج لا يرغب في استنتاجها شكاكنا المنافقين في الوقت الحاضر. فلقد اعتزل الشكاك الإغريق الحياة حتى يكونوا متسقين.

هذا العنصر الشكي كان تمهيدا هاما للمسيحية. فالمدارس الإغريقية، كالإبيقوريين، والرواقيين، والأكاديميين، والمشائيين، والفيثاغوريين - المحدثين، لم تكن فقط مدارس بالمعنى الذي نتحدث به اليوم عن المدارس الفلسفية، كمدرسة "ديوي" أو "هوايتهد"، على سبيل المثال. لقد كانت المدرسة الفلسفية الإغريقية أيضا عبارة عن مجتمع طقوسي، لقد كانت تتسم بطابع نصفه - طقوسي ونصفه الآخر فلسفي. لقد أراد هؤلاء الناس العيش طبقا لتعاليم أساتذتهم. وفي أثناء هذه الفترة التي سرت فيها النزعة الشكية في العالم القديم، أراد هؤلاء الناس الوصول إلى اليقين أولا وقبل كل شيء، لقد طلبوه لكي يستمروا في الحياة. وإجابتهم على ذلك هي أن أساتذتهم، "أفلاطون" أو "أرسطو"، "زينون" الرواقي أو "أبيقور"، و"أفلوطين"، فيما بعد، لم يكونوا مفكرين أو أساتذة فحسب، وإنما كانوا أيضا ملهمين في الأساس. وعندما دخل أعضاء من هذه المدارس في مناقشات مع المسيحيين فيما بعد، كانوا يقولون، على سبيل المثال، إن "هرقليطس" وليس "موسى"، كان ملهما. هذا المذهب الإلهامي أعطى المسيحية أيضا فرصة للدخول في العالم. فالعقل الخالص وحده لا يستطيع أن يبني عالما واقعيا يمكن للمرء أن يحيا فيه.

وما قيل عن شخصية الذين أسسوا هذه المدارس الفلسفية كان يماثل بشدة ما قاله المسيحيون أيضا عن مؤسسي كنيستهم. ومن المهم أن نعرف أن رجلا مثل "أبيقور" - الذي هاجمه المسيحيون فيما بعد إلى حد أنهم لم يبقوا إلا على بعض شذراته - كان يطلق عليه أتباعه اسم "سوتر" Soter. هذه هي الكلمة الإغريقية التي يستخدمها العهد الجديد والتي نترجمها "بالمنقذ". لقد كان "أبيقور" الفيلسوف يسمى المنقذ. فماذا يعني هذا ؟ لقد كان ينظر إليه في العادة على أنه رجل يستمتع بوقته في حدائقه الغناء وكان يعلم فلسفة في اللذة معارضة للمسيحية. والعالم القديم نظر إلى "أبيقور" نظرة مخالفة عن هذه. لقد أطلق

عليه اسم "سوتر" لأنه فعل أعظم شيء يمكن أن يفعله أي شخص لأتباعه: لقد حررهم من القلق. لقد حررهم "أبيقور"، بمذهبه المادي الذري، من الخوف من الشياطين الذي كان يسرى في حياة العالم القديم بأكملها. وهذا يوضح إلى أي حد كانت تتسم الفلسفة بالأهمية في ذلك الحين.

وهناك نتيجة أخرى مترتبة على هذه الحالة الشكية وأعني بها تلك التي أطلق عليها الرواقيون اسم "الأباثيا" Apathia (أو اللامبالاة)، التي تعني كون المرء بدون أي مشاعر تجاه الدوافع الحيوية للحياة كالرغبات، والأفراح، والآلام، وكونه متجاوزا لها في حالة الحكمة. لقد كانوا يعرفون أن قلة قليلة من الناس هي التي يمكنها الوصول إلى هذه الحالة. فأولئك الذين ذهبوا إلى الصحراء كشكاك أوضحوا أنه كان بإمكانهم فعل ذلك إلى حد ما. ويكمن وراء كل ذلك، بالطبع، النقد المبكر للآلهة الميثولوجية والتقاليد الطقوسية. فنقد الأسطورة حدث في بلاد اليونان في حوالي نفس الوقت الذي فعل فيه "إشعيا الثاني" ذلك في "فلسطين". لقد كان هذا النقد مماثلا تماما لنوع النقد الأول وأدى إلى تقويض الإيمان بتعدد الآلهة.

٢- التراث الأفلاطوني

لقد تعاملنا مع الجانب السلبي من الفكر الإغريقي في زمن "الكيروس". غير أن هناك أيضا بعض العناصر الإيجابية. ولسوف نأخذ أولاً التراث الأفلاطوني. إن فكرة التجاوز، أن هناك شيئا يتجاوز الواقع الإمبريقي، في التراث الأفلاطوني، كانت ممهدة للاهوت المسيحي. فلقد تحدث أفلاطون عن واقع ماهوى أو جوهري، عن "أفكار" (أوسيا) Ousia تمثل الماهيات الحقيقية للأشياء. وفي نفس الوقت نجد عند "أفلاطون"، بل وحتى بشكل أقوى عند الأفلاطونية المتأخرة والأفلاطونية المحدثة، ميلا نحو التقليل من شأن الوجود. فالعالم المادي ليس له قيمة مطلقة مقارنة بالعالم الجوهري. كما نجد أيضا أن "أفلاطون" يصف الغاية الباطنية للوجود الإنساني - في موضع ما في محاورة "فيلبس" بل وأيضا في سائر أعمال "أفلاطون" - بأنه يريد أن يصبح مماثلا لله قدر الإمكان. فالله هو المجال الروحي. و "الغاية" الباطنية للوجود الإنساني تتمثل في المشاركة في المجال

الروحي الإلهي بقدر المستطاع. هذا العنصر الموجود في التراث "الأفلاطوني" استخدمه الآباء "الكابادوشيون" Cappadocian في وصف الغاية المطلقة للوجود الإنساني.

هناك مذهب ثالث إلى جانب فكرة التجاوز و"غاية" الوجود يصف النفس بأنها ساقطة من المشاركة الأبدية في العالم الماهوي أو الروحي، حيث توجد على الأرض في جسد، ثم تحاول بعد ذلك التخلص من عبودية هذا الجسد، لتصل في النهاية إلى التسامي فوق العالم المادي. هذا يحدث على خطوات وبدرجات. وهذا العنصر استمدته الكنيسة أيضا، حيث قال به المتصوفة المسيحيون وآباء الكنيسة الرسمية إلى حد كبير.

والنقطة الرابعة التي تجعل التراث الأفلاطوني يمثل أهمية بالنسبة للاهوت المسيحي هي النقطة المتعلقة بالفكرة الأفلاطونية في العناية. إن هذه الفكرة تبدو لنا فكرة مسيحية، غير أنها فكرة تمت صياغتها قبلا بواسطة "أفلاطون" في كتاباته المتأخرة. لقد كانت عبارة عن محاولة رائعة من جانبه لقهر قلق القدر والموت في العالم القديم. ففي الفترة المتأخرة من العالم القديم ساد بشدة قلق الحدوث المتعلق بالطابع العارض للوجود وقلق الضرورة، أو القدر، كما نسميه اليوم، الذي كان يمثله الإله "تايكي Tyche" والإله "هيارمين" الإغريقيين. وفي الرسالة إلى أهل روما، حيث نجد أعظم ترنيمة للانتصار في العهد الجديد، نسمع أن وظيفة "المسيح" هي قهر القوى الشيطانية للجبر للقدر. وحقيقة أن "أفلاطون" توقع هذا الموقف من خلال مذهبه في العناية تجعل هذا المذهب واحدا من أعظم إسهاماته. فهذه العناية، التي تأتي من الإله الأعلى أو الأسمى، تمنحنا الشجاعة على تجنب تقلبات القدر.

هناك عنصر خامس أضيف إلى التراث الأفلاطوني وجاء من "أرسطو". هذا العنصر يقول بأن الله هو عبارة عن صورة بدون مادة، كامل في ذاته. هذه الفكرة هي أعمق الأفكار عند "أرسطو". هذه الصورة الأسمى، المسماة بـ "الله"، تحرك العالم، ليس تحريكا عليا عن طريق دفعه من الخارج، وإنما تدفع كل شيء ناحيته بواسطة الحب. وعلى الرغم من أن مدخل "أرسطو" للواقع يبدو عليه الطابع العلمي، إلا أنه طور واحدا من أعظم المذاهب في الحب. فلقد قال إن "الله"، الصورة الأسمى، والفعل المحض Actus)

(Purus، كما أسماه، يحرك كل شئ بواسطة كونه محبوبا من كل شئ. فكل شئ تحدوه الرغبة في توحيد نفسه مع الصورة الأسمى، أن يتخلص من الصور الأدنى التي يحيا فيها، حيث يكون واقعا تحت عبودية المادة. ولقد دخل إله "أرسطو"، باعتباره الصورة الأسمى، إلى اللاهوت المسيحي وأثر فيه تأثيرا شديداً .

٣- الرواقية

لقد كانت الرواقية أكثر أهمية من "أفلاطون" و "أرسطو" معا بالنسبة لحياة العالم القديم المتأخر. فحياة المثقفين في العالم القديم كانت في ذلك الحين مشبعة بشدة بالتراث الرواقي. وفي كتابي " الشجاعة من أجل الوجود"، تعاملت مع الفكرة "الرواقية" عن الشجاعة التي تقول بشجاعة أخذ المرء لقلق القدر والموت على عاتقه. ولقد أوضحت في ذلك الكتاب أن المسيحية والرواقية يعدان أكبر متنافسين في العالم الغربي بأكمله. غير أنني أريد أن أوضح هنا شيئا مختلفا. لقد أخذت المسيحية من منافسها الأعظم العديد من الأفكار الأساسية. الفكرة الأولى تتمثل في مذهب اللوغوس، ذلك المذهب الذي قد يصيبكم باليأس عندما تدرسون تاريخ الفكر التثليثي والفكر الخاص بالتعليل اللاهوتي لشخص "المسيح". إن التطور الدوجماطيقي أو العقدي للمسيحية لا يمكن أن يفهم بدون هذا المذهب.

إن اللوغوس يعني "الكلمة". غير أنه يشير أيضا إلى معنى كلمة من الكلمات، إلى البنية المعقولة التي تبينها كلمة من الكلمات. ولهذا، يمكن أن يعني اللوغوس أيضا القانون العام للواقع. هذا هو ما قصد إليه "هرقليطس"، الذي كان أول من استخدم هذه الكلمة بطريقة فلسفية. فاللوغوس بالنسبة له كان هو القانون الذي يحدد حركات الواقع بأكمله.

أما بالنسبة للرواقيين فقد كان اللوغوس هو القوة أو القدرة الإلهية الحاضرة في كل شئ موجود. وهو ينطوي على ثلاثة أوجه، تتسم جميعها بقدر كبير من الأهمية بالنسبة لتطوراته التي جاءت فيما بعد. الأول هو قانون الطبيعة. فاللوغوس هو المبدأ الذي تتحرك الأشياء طبقا له .إنه البذرة الإلهية، القدرة أو القوة الإلهية المبدعة، التي تجعل أي شئ يكون ما هو. وهو القدرة المبدعة أو الخالقة لحركة سائر الأشياء. ثانيا، إن اللوغوس يعني

القانون الأخلاقي. ونحن قد نطلق على ذلك، مع "إيمانويل كانط"، اسم "العقل العملي"، القانون الفطري في كل موجود إنساني عندما يقبل ذاته كشخص، بعظمة وكرامة الشخص. عندما نرى مصطلح "القانون الطبيعي" في الكتب الكلاسيكية، يجب علينا ألا نفكر في القوانين الطبيعية، وإنما في القوانين الأخلاقية.

و"اللوغوس" يعني، من الناحية الثالثة، قدرة الإنسان على إدراك الواقع، وهذا هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم "العقل النظري." إنه عبارة عن قدرة الإنسان على ممارسة العقل أو الاستدلال. ولأن الإنسان يتمتع باللوغوس في داخله، فإنه يستطيع أن يكتشفه في الطبيعة والتاريخ. وهذا يترتب عليه بالنسبة للرواقية أن الإنسان المحدد بالقانون الطبيعي، بـ" اللوغوس"، يكون إنسانا "لوجيكوس" Logikos ، أي إنسانا حكيما. غير أن الرواقيين لم يكونوا متفائلين. فهم لم يؤمنوا بأن كل شخص كان إنسانا حكيما. فربما قلة قليلة فقط هي تلك التي تصل إلى هذا الوضع المثالي. أما سائر الآخرين فكانوا إما حمقى (جهلاء) أو يقفون في مكان ما بين الحكيم والأحمق (الجاهل). وهذا يعني أن الرواقية كانت متشائمة بشأن غالبية الموجودات الإنسانية.

لقد كان الرواقيون في الأصل من الإغريق، غير أنهم أصبحوا رومانيين فيما بعد. ولقد كان بعض أشهر الرواقيين أباطرة رومان، مثل "ماركيوز أورليوز"، على سبيل المثال. ولقد قاموا بتطبيق مفهوم "اللوغوس" على الموقف السياسي الذي كانوا هم مسئولين عنه. فلقد كان القانون الطبيعي يعني أن كل إنسان يشارك في العقل بموجب الحقيقة التي مؤداها أنه موجود إنساني. ومن هذا الأساس اشتق الرواقيون بعض القوانين التي تسمو بكثير على العديد من القوانين التي نجدها في العصور الوسطى المسيحية. فلقد منحوا كل موجود إنساني مواطنة عامة (عالمية) وذلك لأن كل واحد يشارك في العقل من ناحية الإمكان. صحيح أنهم لم يعتقدوا أن الناس عقلاء بالفعل، غير أنهم افترضوا أن بإمكانهم أن يصبحوا كذلك من خلال التعلم أو التربية. ولقد كان منح المواطنة الرومانية لسائر المواطنين في الدول التي يفتحونها يمثل خطوة رائعة نحو المساواة. فالنساء، والعبيد، والأطفال، الذين كانوا يعتبرون في ظل القانون الروماني القديم موجودات إنسانية أدنى في المرتبة، أصبحوا متساوين في نظر قوانين الأباطرة الرومان. هذا لم تفعله المسيحية وإنما فعله

الرواقيون الذين استمدوا هذه الفكرة من الاعتقاد أو الإيمان بـ "اللوغوس" العام الذي يشارك فيه كل فرد. (صحيح أن المسيحية تؤكد نفس الفكرة على أساس مختلف، فهي تقول: إن سائر الموجودات الإنسانية هي أطفال" الله" الآب.) وهكذا أدركت الرواقية فكرة حالة تشمل العالم بأكمله، تقوم على العقلانية المشتركة بين الجميع. هذا كان عبارة عن شيء كان بإمكان المسيحية أن تأخذه وتطوره. والفارق بين المسيحية والرواقية هو أن الرواقية لم تعرف مفهوم الخطيئة. لقد كان لديهم مفهوم الحماقة (أو الجهالة)، ولكن ليس مفهوم الخطيئة. ولهذا كان الخلاص في الرواقية هو عبارة عن خلاص من خلال الوصول إلى الحكمة. أما الخلاص في المسيحية فيحدث بواسطة النعمة الإلهية. هذان المدخلان بقيا في تعارض مع بعضهما البعض حتى عصرنا هذا.

٤ - الانتقائية

إن الانتقائية تعد حقيقة أخرى استفادت منها الكنيسة المسيحية. والانتقائية تأتي من كلمة إغريقية تعني اختيار بعض إمكانات من بين إمكانات عديدة. والأمريكيون لا يجب عليهم ازدراء ذلك لأنهم من هذا الاعتبار ومن اعتبارات أخرى عديدة يماثلون الرومان القدماء. إن الانتقائيين لم يكونوا فلاسفة مبدعين مثل الإغريق. فلقد كان المفكرون الرومان يشغلون في نفس الوقت مناصب سياسية وكانوا رجال دولة. وهم، كانتقائيين، لم يبدعوا مذاهب جديدة. وبدلا من ذلك، قاموا باختيار (وذلك على غرار ما فعل "شيشيرون"، على سبيل المثال) أكثر المفاهيم أهمية في المذاهب الإغريقية الكلاسيكية التي ظنوا أنها من الممكن أن تكون مفيدة من الناحية البراجماتية للمواطنين الرومان. فلقد اختاروا، من منظور براجماتي، ما يمكنه أن يعين على إيجاد أفضل حياة بالنسبة لأي مواطن روماني، باعتباره مواطنا في الدولة العالمية. والأفكار الرئيسة التي اختاروها، والتي نجدها مرة أخرى عند أصحاب التنوير في القرن الثامن عشر، هي: فكرة العناية الإلهية، التي تقدم إحساسا بالأمان بالنسبة لحياة الناس؛ وفكرة "الله" باعتبارها فطرية في كل فرد، والتي تحدث الخوف من "الله" والنظام؛ وفكرة الحرية والمسئولية الأخلاقية، التي تجعل في الإمكان تربية الناس وجعلهم مسئولين عن الفشل الأخلاقي، وفي النهاية فكرة الخلود،

التي تهدد أولئك الذين يهربون من العقاب بعالم آخر يلقون جزاءهم فيه. وسائر هذه الأفكار كانت تمهد بكيفية ما للمسيحية.

د- الفترة الواقعة بين العهدين

لقد وصلنا الآن إلى الفترة الهلينستية المتعلقة بالدين اليهودي. فلقد تطورت في اليهودية أثناء الفترة الواقعة بين العهدين أفكار واتجاهات أثرت بعمق في عصر الرسل، أعني، في يسوع، والحواريين، وكتَاب العهد الجديد .

ولقد كان تطور فكرة "الله" في هذه الفترة الواقعة ما بين العهدين (القديم والجديد) يسير في اتجاه التجاوز (أو التعالي) الجذري أو التام. فلقد أصبح "الله" شيئا فشيئا متعاليا، وأصبح لهذا السبب عاما أكثر وأكثر. غير أن الإله المتعالي بشكل مطلق والعام أو الكلي بشكل مطلق فقد الكثير من صفاته العينية التي يتمتع بها إله الأمة أو الدولة. ولهذا السبب تم إدخال أو إيجاد أسماء جديدة للإبقاء على تعين الإله، أسماء مثل "السماء"، على سبيل المثال. فعلى سبيل المثال، كثيرا ما نجد مصطلح "مملكة السماء" يحل محل "مملكة الرب." وفي نفس الوقت، نجد أن التجريد قد تمت مواصلته في ظل تأثيرين:

١ - تحريم استخدام اسم "الله".

٢ - والنضال ضد التشبيه أو التجسيم، أعني، ضد رؤية "الله" على صورة إنسان. (Anthropos) والأمر المترتب على ذلك هو اختفاء انفعالات إله العهد القديم والتأكيد على الواحدية المجردة. هذا جعل في إمكان فلاسفة الإغريق، الذين قدموا نفس التجريد الجذري بالنظر إلى "الله"، والقائلين بالعمومية من اليهود الاتحاد معا حول ما يتعلق بفكرة "الله". ولقد كان" فيلون الإسكندري"، على وجه الخصوص، هو الذي جعل هذا الاتحاد حقيقة واقعة.

ومع ذلك، فإنه عندما يصبح "الله" مجردا، لا يكفي أن نخلع عليه بعض الصفات المادية، كالسماء، والسمو، والمجد، وغيرها. فلابد من ظهور موجودات وسيطة بين "الله" والإنسان. وفي أثناء الفترة الواقعة ما بين العهدين أصبحت هذه الموجودات الوسيطة

تتمتع بأهمية كبيرة بالنسبة للتقوى (الورع) العملية. فلقد كان هناك، أولا، الملائكة، التي كانت عبارة عن آلهة فاسدة مستمدة من المذاهب الوثنية المجاورة. وفي أثناء الفترة التي ناضل فيها الأنبياء ضد الشرك أو تعدد الآلهة، لم يكن في إمكان هذه الملائكة أو الآلهة الساقطة أن تلعب أي دور. وعندما تم قهر خطر الشرك تماما، كما حدث في اليهودية بعد ذلك، كان من الممكن، بالنسبة للملائكة معاودة الظهور بدون أن يكون هناك خطر كبير في الردة إلى الشرك. ومع ذلك، فإنه حتى إذا كان ذلك هكذا، فإن العهد الجديد يعي هذا الخطر ويحذر من عبادة الملائكة.

ولقد كان هناك، ثانيا، شخص "المسيح". لقد أصبح "المسيح" موجودا متعاليا (مفارقا)، ملك الفردوس. وفي سفر "دانيال"، الذي يعتمد على الدين الفارسي، سُمي "المسيح" أيضا باسم "ابن الإنسان" الذي سيحاسب العالم. هذا المصطلح استخدم، في "دانيال"، بدقة للدلالة على "إسرائيل"، غير أنه أصبح فيما بعد الشخص "الآتي من أعلى" وذلك على غرار ما وصفه "بولس" في "رسالة إلى أهل كورنثا" ١٥. ولقد حدث، ثالثا، أن ازدادت أسماء "الله" وأصبحت في الغالب على هيئة أشخاص حية. وأهم هذه الأشخاص هو " حكمة الله"، التي تظهر أصلا في العهد القديم. فلقد خلقت حكمة "الله" العالم، وظهرت فيه، ثم بعد ذلك عادت إلى السماء عندما لم تجد مكانا تستقر فيه بين البشر. هذا قريب جدا من فكرة الخطبة الموجودة في الإنجيل الرابع.

وهناك أيضا قوة رابعة، من هذه القوى التي تتوسط بين "الله" والإنسان وأعني بها "شكينة"، أي خيمة الله في الأرض. وهناك، خامسا، "الميمرا"، كلمة "الله"، التي أصبحت فيما بعد تمثل أهمية كبيرة بالنسبة للإنجيل الرابع. وهناك، سادسا، "روح الله"، التي تعني في العهد القديم الله الفاعل، والتي أصبحت، الآن، على هيئة شخص يتمتع باستقلال نسبي بين "الله" الأسمى وبين الإنسان. وهناك، سابعا، "اللوغوس" الذي يعد أهمها على الإطلاق لأنه وحد بين "الميمرا" اليهودي وبين "اللوغوس" الفلسفي الإغريقي. فاللوغوس عند "فيلون" هو الابن - الأول الذي أنجبه "الله". هذه الموجودات الوسيطة بين "الله" الأسمى وبين الإنسان تحل إلى حد ما محل العلاقة المباشرة بـ "الله". وكما هو الحال في المسيحية، وخاصة في المسيحية الرومانية الكاثوليكية، تم جعل

فكرة "الله" المفارق فكرة مقبولة للعقل الدارج أو الشعبي بواسطة إدخال القديسين إلى مجال التقوى العملية. والمذهب الرسمي بقي مذهبا في التوحيد؛ حيث لم يكن يحظى القديسين إلا بالاحترام، وليس العبادة.

وبين "الله" والإنسان ظهر أيضا عالم آخر من الموجودات التي تتمتع بقدرة كبيرة، أعني، عالم الشياطين. فلقد كانت هناك ملائكة شريرة مثلما كانت هناك ملائكة خيرة. هذه الملائكة الشريرة لم تكن فحسب تمثل قوى الإغراء والعقاب في ظل توجيه "الله"، وإنما كانت أيضا تمثل مجالا لقدرة أو لقوة تعارض "الله". هذا يظهر بكل وضوح في حوار "يسوع" مع الفريسيين بخصوص ما إذا كانت القدرة التي بمقتضاها يطرد يسوع الشياطين هي قدرة إلهية أم شيطانية. إن هذا الاعتقاد في الشياطين كان يسري في الحياة اليومية في ذلك الحين وكان أيضا موضوعا لأقصى صور التأمل أو التفكير. وعلى الرغم من أن هناك عنصرا من الثنائية هنا، إلا أنها لم تصل أبدا إلى وضع الثنائية الأنطولوجية. هنا نجد مرة أخرى أن اليهودية كانت قادرة على اقتباس عدد من الأفكار من فارس، يدخل في ذلك شيطانية الدين الفارسي الذي فيه تتمتع الشياطين بنفس المكانة التي تتمتع بها الآلهة، غير أنها لا ترتد أبدا إلى حيث كونها ثنائية أنطولوجية. فسائر القدرات الشيطانية تستمد من قدرة أو قوة "الله" الواحد؛ إنها ليست لها وضع خاص بها بمفردها وبمعنى مطلق. هذا يتبدى من أسطورة الملائكة الساقطين. فالملائكة الساقطون يكونون أخيارا من ناحية الخلق، ولكن من حيث سقوطهم يكونون أشرارا، ومن ثم مسئولين ومعرضين للعقاب. إنها ليست ببساطة من خلق موجود معادى لله .هنا نجد عقيدة معارضة للوثنية.

هناك تأثير آخر أحدثته هذه الفترة على العهد الجديد وأعني به التأثير الذي يقضي بالتسامي بالمستقبل إلى مرتبة المستقبل الآتي. ففي الفترة المتأخرة من تاريخ اليهود التي ساد فيها سفر الرؤيا، تم تقسيم تاريخ العالم إلى دهرين، هذا الدهر الذي نعيش فيه والدهر الآتي المتوقع. ولقد تم تقييم هذا الدهر بشكل متشائم تماما؛ بينما تم انتظار الدهر الآتي بكل جذب. والدهر الآتي ليس فقط عبارة عن فكرة سياسية؛ وإنما أيضا هو عبارة عن فكرة تتجاوز الآمال السياسية للفترة المكابية التي دافع فيها المكابيون عن الشعب اليهودي ضد الطغيان. كما أن الدهر الآتي لم يكن عبارة عن تقرير للرسالة النبوية، فالرسالة النبوية كانت

أكثر ميلا إلى الطابع التاريخي المرتبط بهذا العالم. لقد كانت هاتان الفكرتان المتعلقتان بفترة سفر الرؤيا عبارة عن فكرتين كوزمولوجيتين؛ فالكون بأكمله يشارك في هذين الدهرين. فهذا الدهر تحكمه قوى شيطانية؛ فالعالم، بل وحتى الطبيعة نفسها، تتعرض للهرم والذبول. وأحد الأسباب في ذلك هو أن الإنسان أخضع نفسه للقوى الشيطانية وعصي الشريعة. هذه الفكرة تطورت عن قصة السقوط المختصرة التي جاءت في سفر التكوين إلى مذهب نجده عند "بولس". هذا السقوط يؤكده كل فرد من خلال خطيئته الفعلية. فهذا العصر يقع تحت قدر مفجع، وعلى الرغم من ذلك فإن الفرد يكون مسئولا عنه.

وفي هذه الفترة – فترة ما بين العهدين – اكتسبت طاعة الشريعة أهمية، حيث حلت إلى حد ما محل الطاعة للطقوس. صحيح أن المعبد الطقوسي بقى متمتعا بالوجود، غير أن "السيناجوج" (المعبد اليهودي) نشأ إلى جانبه كمدرسة دينية. فالسيناجوج أصبح الصورة التي من خلالها تتطور الحياة الدينية الحاسمة. والشريعة لم يتم تقويمها بالشكل السلبي الذي نقومها به في العادة، فلقد كانت بالنسبة لليهود عبارة عن هبة وفرح من "الله". فالشريعة كانت أبدية، فهي تكون دوما في "الله" وتتمتع بوجود – سابق على الوجود مماثل لما قاله اللاهوت المسيحي فيما بعد عن "يسوع" بأنه يتمتع بوجود – سابق على الوجود. ومحتويات الشريعة أدت إلى تنظيم الحياة بكاملها، يدخل في ذلك حتى أقل الوظائف. فكل لحظة من لحظات الحياة تكون تحت ظل "الله". هذه كانت الفكرة العميقة التي قدمها المذهب الحرفي (التقيد الحرفي بالشريعة) الذي قال به الفريسيون والذي هاجمه "يسوع" بشدة. وذلك لأن هذا التقيد الحرفي بالشريعة يسبب موقفا لا يمكن احتماله. هناك دوما إمكانيتان في الدين إذا تم وضع حمل لا يحتمل على الفكر والعقل، الإمكانية الأولى هي إمكانية التوفيق، التي هي طريق الأغلبية. وهذا يعني أنه يتم اختزال الحمل إلى الحد الذي يمكن معه احتماله. والإمكانية الأخرى هي اليأس، التي كانت بمثابة الطريق الذي واجهه رجال مثل "بولس"، و "أوغسطين"، و"لوثر." في "ازدراس"١٧ تقرأ: نحن الذين تلقينا الشريعة سوف نفقد بسبب خطايانا، غير أن الشريعة لن تفقد أبداً". هنا تم التعبير عن حالة انعكست في العديد من أقوال "بولس"، حالة سرت في اليهودية أثناء الفترة الواقعة بين العهدين. والعديد من هذه الأفكار تركت بصماتها على العهد الجديد.

هـ- الديانات السرية

إن الديانات السرية كانت مؤثرة أيضا في اللاهوت المسيحي. هذه الديانات لا يجب معادلتها بالتصوف في ذاته. فالتصوف هو عبارة عن شئ نجده عند "فيلون"، على سبيل المثال. فلقد طور مذهبا في الجذب، يعني "تخارج المرء عن ذاته". هذه هي أسمى صور التقوى التي تكمن خلف الإيمان. هذا التصوف يوحد بين الجذب النبوي و"الإنتسيزم" Enthusiasm، تلك الكلمة التي تأتي من كلمةEn-theosmania ، التي تعني امتلاك الإله. ومن هذا يأتي المذهب الصوفي المتطور تماما للأفلاطونية المحدثة، على غرار ما نجده عند "ديونيسس الاريوبحايت"، على سبيل المثال. في هذا المذهب الصوفي يقود جذب الفرد الشخصي إلى الاتحاد بالواحد، بالمطلق، بـ "الله."

ولكن إلى جانب هذا التطور الصوفي نجد لدينا تطورا أكثر أهمية من ذلك يتعلق بالآلهة السرية العينية. فهذه الآلهة السرية تكون بمعنى من المعاني آلهة واحدة، بمعنى، أن الشخص الذي يدخل في سر من الأسرار يكون له إله عيني يكون، في الوقت نفسه، الإله الوحيد. ومع ذلك، فقد كان في إمكان المرء أن يدخل في أكثر من سر. وهذا يعني أن شخصيات الآلهة السرية كانت قابلة للاستبدال. وهنا تغيب خصوصية "يهوه" التي جاءت في "العهد القديم".

هذه الآلهة السرية أثرت بشدة في اللاهوت والطقوس المسيحية. فإذا دخل شخص ما في سر من الأسرار، على غرار ما أدخل المسيحيون فيما بعد أعضائهم في طوائف على مراحل أو خطوات، فهو يشارك في الإله السري وفي خبرات ذلك المعبود. و"بولس" يصف في رسالته إلى أهل روما (٦) هذه الخبرات بالنظر إلى "يسوع" وذلك بلغة المشاركة في موته وفي بعثه. فالنشاط السري يحدث خبرة جذبية. وأولئك الذين يشاركون فيه يصلون إلى حالة من الأسى العميق على موت "الله"، ثم بعد فترة من الوقت يمرون بخبرة جذبية يخبرون فيها "الله" وقد بعث. والإله الذي يعاني يتم وصفه في هذه الأسرار. فمنذ أيام الإله "أبوللو" الذي كان في معبد "ديلفى"، نجد فكرة مشاركة "الله" في معاناة البشر. ففي معبد "دلفى "اضطر "أبوللو" إلى أن يدفع ثمن ذنب سلب قدرات العالم التحتي التي هي من حقوقهم. ثم بعد ذلك تأتي طرق إدخال المرء بوسائل سيكولوجية. والثمالة

العاطفية تحدث بواسطة تغيير الضوء والظلمة، بواسطة الصوم الزهدي، بواسطة البخور، بواسطة الأصوات، بواسطة الموسيقى، وهلم جرا .

هذه الأسرار تتمتع أيضا بطابع خفي. فإدخال المرء في الأسرار لا يحدث إلا بعد المرور بعملية قاسية من الانتقاء والإعداد. وبهذه الطريقة يتم الحفاظ على السر من التدنيس. ولقد حدث شيء مماثل فيما بعد بالنسبة للطوائف المسيحية وذلك من أجل حماية أنفسهم من إفشاء أمرهم للمضطهدين الوثنيين.

و- منهج العهد الجديد

إن سائر العناصر التي ناقشناها كانت عبارة عن تمهيد لظهور المسيحية. ومع ذلك، فإن التمهيد الحاسم كان هو الحادثة التي وثقت في العهد الجديد. ونحن لا نستطيع هنا أن نقدم لاهوتا للعهد الجديد، غير أننا نستطيع أن نوضح، بواسطة قلة قليلة من الأمثلة، كيف تلقى العهد الجديد من الديانات المحيطة به مقولات تفسيرية وبدلها في ضوء حقيقة "يسوع" باعتباره "المسيح". هذا يعني أنه كانت هناك دوما خطوتان، إحداهما هي التلقي والأخرى هي التبديل. والمقولات التي تطورت في الديانات المختلفة، في العهد القديم، وفي الفترة الواقعة بين العهدين، استخدمت لتفسير حادثة ظهور "يسوع"، غير أن معاني هذه المقولات تبدلت من خلال تطبيقها عليه.

فبالنظر إلى التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح"، على سبيل المثال، نجدا أن "المسيح" هو عبارة عن رمز نبوي قديم. وهذا الرمز تم تطبيقه على "يسوع" بواسطة الحواريين الأوائل، ربما منذ أول مصادفتهم له. ولقد كان ذلك بمثابة مفارقة كبرى. فمن ناحية، كان هذا الرمز رمزا ملائما لأن "يسوع" يحضر الدهر الجديد، ومن ناحيةأخرى، كان هذا الرمز رمزا غير مناسب وذلك لأن الكثير من مضامين مصطلح "المسيح" تتجاوز الظهور الفعلي لـ "يسوع". وطبقا للمدونات، نجد أن "يسوع" نفسه أدرك صعوبة هذا الحكم المزدوج. ولهذا، منع الحواريين من استخدام هذا المصطلح. وفي الوقت الحاضر قد يبدو ذلك قائما على تفسير متأخر للمدونات، ولكن مهما كان الأمر، فإن ذلك يوضح الحكم المزدوج الذي مؤداه أن هذه المقولة تكون مناسبة وغير مناسبة.

ونفس الأمر يصدق على مفهوم "ابن الإنسان." فهـو يكـون، مـن ناحيـة، ملائـما، وربما يكون "يسوع" نفسه استخدم هـذا المفهـوم، وذلـك لأنـه يـشير إلى القـدرة الإلهيـة الحاضرة فيه والمتمثلة في إحضار الدهر الجديد. غـير أن هـذا المفهـوم يكـون، مـن ناحيـة أخرى، غير ملائم لأن "ابن الإنسان" كان يفترض ظهوره في قوة ومجد .

ونفس الأمر يصدق على مصطلح "ابن ديفيد". فمـن ناحيـة، يعـد هـذا المـصطلح مصطلحا ملائما طالما أن "يسوع" كان يفترض أنه خاتم سائر النبـوءات. ومـع ذلـك فإنـه غير ملائم لأن "ديفيد" كان ملكا، الأمر الذي يعني أن "ابن ديفيد" يمكـن أن يـدل عـلى ملك وقائد سياسي. ولقد قاوم "يسوع" هذا الـضرب مـن سـوء الفهـم عنـد مـا قـال إن "ديفيد" نفسه سمى "المسيح" "لورده" أو "ربه."

ونفس الأمر يصدق على مصطلح "ابن الله". فهذا المـصطلح هـو مـصطلح ملائـم بسبب العلاقة الخاصة والتواصـل الحمـيم بـين "يـسوع" وبـين "الله". ومـع ذلـك فإنـه مصطلح غير ملائم في الوقت نفسه لأن "ابن الله" هو مفهوم وثني معروف تمامـا. فالآلهـة الوثنية أنجبت أبناء على الأرض. ولهذا السبب تم إضـافة كلمتـي "المولـود الوحيـد" إلى "يسوع" وسمي باسم "الأبدي". ولقد وجد اليهود صعوبة بشأن هـذا المـصطلح بـسبب مضامينه الوثنية. لقد كان بإمكانهم الحديث عن "إسرائيل" باعتبارها "ابن الله" غير أنـه لم يكن بإمكانهم تطبيق ذلك على فرد معين.

إن اللقب "كيريوس" Kyrios يعني اللورد، وهو مناسـب وذلـك لاسـتخدامه في "العهد القديم" للتعبير عن قدرة إلهية. غير أنه غير مناسب، في الوقـت نفـسه، لأن الآلهـة السرية كانت لوردات. وفضلا عن ذلك فإن "يسوع" كان قد تـم تـصويره بـشكل عينـي كملك متناهي. وكان ذلك ملائما لأن الآلهـة الـسرية كانـت موضـوعات لاتحـاد صـوفي، وهكذا كان "يسوع". وبالنسبة لـ "بولس" بالذات، يمكن لـشخص مـن الأشـخاص أن يكون في "المسيح"، أعني، في قدرة أو قوة وجوده، وقداسته، وخشيته.

في النهاية، يمكن القول إن "اللوغوس" كان ملائما طالمـا أنـه يعـبر عـن الـتجلي - الذاتي العام "لله" في سائر أشكال الواقع. فلقـد كـان "اللوغـوس" في الرمزيـة اليهوديـة

والفلسفة الإغريقية عبارة عن مبدأ كوني للخلق. ومع ذلك فهو غير مناسب لأن "اللوغوس" هو عبارة عن مبدأ عام، في حين أن "يسوع" عبارة عن واقع عيني. فحياته عبارة عن حياة شخصية عينية يصفها هذا المصطلح. وهذا عبرت عنه المفارقة الكبرى للمسيحية: لقد أصبح "اللوغوس" جسداً. فهنا نجد مثالا دقيقا لكيفية تبدل معنى مصطلح من المصطلحات، بكل المضامين التي تلقاها من الماضي، عند التعبير عن الرسالة المسيحية. إن الفكرة التي مؤداها أن "اللوغوس" أصبح جسدا لا يمكن أن تشتق من الفكر الإغريقي. ولهذا، أكد آباء الكنيسة مراراً وتكراراً أنه بينما أن فلاسفة الإغريق امتلكوا فكرة "اللوغوس" العام، فإن ما كان وقفا على المسيحية وحدها هو أن "اللوغوس" أصبح جسدا في حياة شخصية.

إن عظمة العهد الجديد تكمن في أنه كان قادرا على استخدام كلمات، ومفاهيم، ورموز تطورت في تاريخ الأديان وأن يحفظ في الوقت نفسه صورة "يسوع" التي تم تفسيرها بواسطتها. فلقد كانت القدرة الروحية للعهد الجديد قدرة هائلة إلى حد أنها أخذت سائر هذه المفاهيم إلى المسيحية، بكل ما تحتوي عليه من مضامين وثنية ويهودية، دون أن تفقد الواقعة الرئيسة، أعني، حادثة "يسوع" باعتباره "المسيح"، التي تفترض أن هذه المفاهيم تقوم بتأويلها.

* * * *

الفصل الثاني

التطورات اللاهوتية في الكنيسة القديمة

أ- الآباء الرسل

لقد وصلنا الآن إلى الكتاب الرسل، إلى أقدم كتاب سمعنا عنهم جاءوا بعد الكتاب المقدس، والذين ظهر البعض منهم في فترة سابقة حتى على ظهور الأسفار المتأخرة للعهد الجديد. ولقد كان هؤلاء الآباء الرسل - "إغناطيوس الإنطاكي"، و"كليمنت الروماني"، و"راعي هيرماس"، من بين آخرين - معتمدين على الأعراف أو التقاليد المسيحية التي كانت سائدة في ذلك الحين أكثر من اعتمادهم على الموقف الذي قدمه "بولس" في رسائله. فلقد كان تأثير "بولس" في تلك الفترة تأثيرا غير مباشر حيث كان يحدث من خلال "يوحنا" و"إغناطيوس". والسبب في ذلك، إلى حد ما على الأقل، يرجع إلى أن نزاع "بولس" مع اليهود كان قد أصبح في عداد الماضي؛ ولم يكن في الإمكان استمرار "بولس" في مواصلة النزاع مع المسيحيين اليهود. وبدلا من ذلك، كان لابد من إظهار العناصر الإيجابية في الإيمان التي يمكنها أن تقدم مضمونا قابلا للفهم بالنسبة للوثنيين. وبصفة عامة يمكن القول إنه في فترة الآباء الرسل اختفت التجليات الكبرى للظهور - الأول ، مخلفة وراءها مجموعة معطاة من الأفكار أحدثت نوعا من الأعراف أو التقاليد الكنسية، وجعلت العمل التبشيري عملا ممكنا. ولقد اشتكى بعض الناس من هذا التطور، حيث كانوا يشعرون بالأسى على تضاؤل قدرة "الروح" في وقت مبكر يصل إلى حد تزامنه مع الجيل أو الرعيل الثاني من المسيحيين. ومع ذلك، فإن هذا التضاؤل يعتبر شيئا لا يمكن تجنبه في كل الفترات الخلاقة أو المبدعة. ونحن لسنا بحاجة إلا إلى أن نذكركم بعصر الإصلاح فقط. فبعد الظهور المفاجئ وبعد نهاية الجيل الثاني الذي تلقى هذا الظهور، بدأ التركيز على نقاط خاصة معينة. فلقد كانت هناك حاجات تربوية (أو تعليمية) للإبقاء على ما تم إعطاءه أو منحه فيما سبق.

ومع ذلك، فإن هذه الفترة التي شهدت الآباء الرسل كانت فترة على قدر كبير من الأهمية، حتى وإن كانت قد فقدت إلى حد كبير قدرتها الروحية مقارنة بالفترة السابقة عليها، طالما أن الفترة التي شهدت الآباء الرسل أبقت على ما هو مطلوب بالنسبة لحياة الطوائف المسيحية. والسؤال الأول الذي يتعين أن نطرحه هنا هو: أين يستطيع المرء أن يجد التعبير عن الروح المشتركة للطائفة المسيحية؟ إن الوسطاء الحقيقيين للرسالة كانوا في الأصل أولئك الذي يحملون الروح، "الروحانيين"، أولئك الذين يمتلكون "الروح". غير أننا نعرف من رسالة "بولس" الأولى إلى أهل "كورنثا" رقم١٢ على وجه التحديد، أنه واجه صعوبات من حاملي "الروح" وذلك لأنهم أحدثوا نوعا من عدم النظام. ولهذا أكد "بولس" على النظام إلى جانب تأكيده على "الروح". وفي "الرسائل الرعوية"، المنسوبة إلى "بولس" تزايد التأكيد على أهمية النظام الكنسي. وبمجيء عصر الآباء الرسل كانت الروح الجذبية قد اختفت تماما في الغالب. ولقد نظر إليها على أنها تتسم بالخطورة. ومن ثم تساءلوا: ما وجه الحاجة إليها؟ إن كل شيء يمكن أن تقوله "الروح" تم التعبير عنه قبلا وبشكل كلاسيكي في الكتاب المقدس والتراث أو العرف. ولهذا، بدلا من الأنبياء الذين كانوا يرتحلون من مكان إلى مكان كما فعل الرسل، أصبحت لدينا الآن معايير محددة وسلطات مقدسة محددة أخذت تقوم بين الطوائف المسيحية. فما هي هذه المعايير وهذه السلطات؟

إن أول سلطة رئيسة كانت هي سلطة "العهد القديم". ثم بعد ذلك تأتي أقدم مجموعة من الكتابات الموجودة حاليا في "العهد الجديد". فحدود "العهد الجديد" لم تكن قد وضعت بعد كما أن عملية قيام الكنيسة بإصدار قرار نهائي بشأن سائر الأسفار التي تشكل شريعة "العهد الجديد" أخذت ما يزيد على مائتي عاما.

وإلى جانب هذه الكتابات كانت هناك أيضا مجموعة من المذاهب الدوجماطيقية أو العقدية والأخلاقية أصبحت مسألة تراث أو عرف. وفي "كليمنت" ١، سميت هذه الكتابات باسم "شريعة أو قانون تراثنا". ولقد أطلقت على هذا التراث أسماء مختلفة، مثل الحقيقة، والإنجيل، والمذهب، والوصايا. ومع ذلك، فإن هذه المادة كانت مادة ضخمة للغاية، الأمر الذي أدى إلى اختزالها اضطراريا بالنسبة لأولئك الذين يريدون الحصول على

التعميد. ولهذا تم خلق قانون (أو عقيدة) يمكنهم الاعتراف بها عندما يصبحون أعضاء في الكنيسة. هذا القانون يماثل إلى حد كبير قانوننا الحالي، وذلك لأن مركزه (جوهره) كان يرتكز أيضا على التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح". لقد كان التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" في المركز وذلك لأن هذا هو ما فرق المجتمعات المسيحية عن اليهودية والوثنية.

ولقد كان التعميد بمثابة السر المقدس للدخول في الكنيسة. وكان يتعين على الشخص الذي يتلقى التعميد، والذي كان شخصا وثنيا، بطبيعة الحال، أن يعترف بأنه يقبل مضامين تعميده. ثم بعد ذلك يعمد باسم "المسيح". ثم أضيف بعد ذلك اسم "الله الآب" واسم "الروح" إلى اسم "المسيح". ولم يكن قد حان الوقت بعد لتقديم تفسيرات لذلك، لقد كان ذلك مسألة إيمان، وطقوس، إنه لم يكن مسألة لاهوت بعد.

لقد كانت سائر هذه الأشياء تحدث في الكنيسة. ولقد كانت هذه الكنيسة هي الإكليسيا Ekklesia ، جامع "الله" أو "المسيح". ولقد كان المعنى الأصلي للإكليسيا هو "الذين ينُادى عليهم". لقد كانوا ينُادى عليهم من المنازل والأمم ليشكلوا الكنيسة العامة (العالمية)، لقد كان ينادي عليهم لترك البربرية، وترك ما عليه الإغريق، واليهود، ليصبحوا شعب "الله" الحقيقي. صحيح أن اليهود قالوا نفس الشيء من قبل وكانوا هم أنفسهم عبارة عن نوع من "الإكليسيا". غير أنهم لم يكونوا شعب "الله" الحقيقي، وذلك لأن شعب "الله" يتم مناداته من سائر الأمم. وإذا كان هذا هكذا، يصبح من الضروري بالنسبة لأولئك الذين تتم مناداتهم معا إلى حيث مجاراة القانون الكنسي والتفرقة بين أنفسهم وبين أولئك الذين هم خارج الكنيسة وبين أولئك المهرطقين في داخلها. والسؤال هو: كيف يمكن فعل ذلك؟ كيف يمكن تحديد ما إذا كان مذهب من المذاهب يجاري مذاهب الكنيسة بدلا من كونه مستمدا من تعاليم البرابرة، أو الإغريق، أو اليهود؟ والإجابة على ذلك هي أن ذلك يمكن فعله بواسطة المطران وحده الذي هو بمثابة "المشرف" على الطائفة. فالمطران يمثل "الروح" المفترض أنها تكون في داخل الطائفة بأكملها. وفي النضال ضد الوثنيين، واليهود، والبرابرة، والمهرطقين، أصبحت أهمية المطران تتزايد شيئا فشيئا. لقد كتب "أغناطيوس" في رسالته إلى أهل "سميرنيا" يقول: "حيثما يكون المطران، يتعين أن تكون الطائفة." والأنبياء الذين يظهرون قد يكونون على

صواب أو على خطأ، غير أن المطران على صواب دوما. لقد كان المطارنة ممثلين للمذهب الحقيقي. ولم يكن المطارنة في الأصل يختلفون عن القساوسة أو مشايخ الكنيسة. ومع ذلك، فإن المطران أصبح بالتدريج ملكا بين المشايخ، وهذا أدي إلى ظهور الأسقفية الملكية. ولقد كان هذا التطور تطورا طبيعيا. فإذا كانت السلطة التي تضمن الحقيقة متجسدة في موجودات إنسانية، فسوف يكون هناك ميل لا يمكن تجنبه في الغالب إلى قصر الأمور على شخص واحد يكون هو الشخص الذي يتخذ القرار. ونحن نجد عند "كليمنت الروماني" آثارا لفكرة التسلسل الرسولي، أعني، أن المطران يمثل الرسل. وهذا يوضح تماما كيف أصبحت مشكلة السلطة مشكلة عصيبة في الكنيسة في وقت مبكر الأمر الذي أدى إلى ظهور الميل نحو الوصول بها إلى أقصي تطور لها في "الكنيسة الرومانية".

ولسوف نتعرض الآن لبعض المذاهب الخاصة بهذه الفترة. في ضوء العالم الوثني الذي عاش فيه هؤلاء المسيحيون، كان من الضروري التأكيد أولا وقبل كل شئ على فكرة وحدانية "الله". وعلى هذا يقول "راعي هيرماس": "أؤمن، أولا وقبل كل شئ، بـ "الله" الواحد الذي صنع سائر الأشياء، وأوجدها من العدم إلى الوجود". هنا نجد تعبيرا عن مبدأ أو مذهب الخلق من العدم. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نجد هذا المذهب بشكل علني في "العهد القديم"، إلا أنه يمكن القول إنه قُدم بشكل ضمني في "العهد القديم". ومما لا شك فيه أن هذا المذهب تم التعبير عنه قبل ظهور المسيحية وذلك بواسطة اللاهوتيين اليهود أثناء الفترة الواقعة – ما بين – العهدين: "القديم" و"الجديد". لقد كان هذا المذهب يشكل عاملا حاسما بالنسبة لانفصال الكنيسة المبكرة عن الوثنية.

وعلى نفس المنوال تم التأكيد على قدرة "الله" المطلقة، على "الديسبوتيس"، كما قال البعض، على "الله" القادر الحاكم أو المدبر. هكذا يتعجب "كليمنت"، "أيها الديميورج العظيم"، متحدثا عنه على أنه المشيد الأعظم للكون ولورد كل شئ. ولقد كانت هذه المفاهيم التي تبدو لنا طبيعية تماما مفاهيم هامة وذلك لأنها كانت تدافع عن المسيحية ضد الوثنية. فلقد كان الخلق من العدم يعني أن "الله" لم يجد أي مادة تتمتع بوجود – سابق (قديمة) عندما قام بالخلق. فلم تكن هناك مادة تقاوم الصورة، كما قالت الوثنية الأفلاطونية – المحدثة، ويتحتم تجاوزها بناء على ذلك. فالعالم المادي كان، على النقيض

من ذلك، عبارة عن موضوع لخلق "الله"؛ إنه خير ولابد من عدم الحط من قدره من أجل الخلاص. إن كلمة "الديميورج" Demiurge هي كلمة استخدمها "أفلاطون" واستخدمها الغنوص للتدليل على شئ أدنى من سمو "الله". فالإله الأسمى يتعالى عن فعل أشياء أدني مثل خلق العالم، ومن ثم فهو يترك ذلك "للديميورج". وهذا يعني أن الحقيقة الإلهية ليست حاضرة في فعل خلق العالم. وضد هذه الفكرة يقول "كليمنت" إن "الديميورج" العظيم هو "الله" نفسه؛ ليس هناك انقسام بين "الله" الأسمى وبين صانع العالم. فخلق العالم هو فعل مطلق يتم بمقتضاه الخلق من العدم. هذا يتضمن قدرة "الله" المطلقة. فأن تقول إن "الله" يتمتع بقدرة مطلقة فإن هذا لا يعني أن "الله" يجلس على عرش ويستطيع أن يفعل أي شئ يريد مثل طاغية يفعل بشكل عبثي أو اعتباطي. إن قدرة "الله" المطلقة تعني، بالأحرى، أن "الله" هو الأساس الوحيد لكل شئ مخلوق، وأنه ليس هناك أي شئ من قبيل المادة التي تقاوم الصورة. هذا هو معنى البند الأول في قانون الرسل: "أؤمن بالله الأب كلي القدرة. صانع (خالق) السماوات والأرض." إننا يجب علينا أن نقرأ هذا البند بخشية لا حدود لها، وذلك لأنه بهذا الاعتراف تفصل المسيحية نفسها عن التفسير الثنائي للواقع الوثني. فليس هناك مبدآن أبديان، مبدأ للشر يرجع للمادة ومبدأ للخير يرجع للصورة. إن البند الأول لقانون الرسل هو السور العظيم الذي شيدته المسيحية في وجه الوثنية. بدون هذا السور ستنحدر المسيحية حتما إلى الغنوصية التي يكون فيها "المسيح" عبارة عن مجرد قوة كونية إلى جانب قوى أخرى، حتى وإن كان سيكون هو أسمى هذه القوى. والبند الثاني لقانون الرسل لن يكون له معنى إلا في ضوء البند الأول. فلا تختزل "الله" في الأقنوم الثاني للتثليث.

و"الله" "باعتباره الحاكم المدبر لكل شئ، لديه خطة للخلاص. هذه الفكرة التي تقول بخطة للخلاص هي خطة طورها "أغناطيوس" على وجه التحديد. وفي رسالته إلى أهل "إيفيزيا" يتحدث "إغناطيوس" عن "البناية المتجهة إلى الإنسان الجديد." هذا يعد تلخيصا رائعا للرسالة المسيحية. فالبناية تعني هنا "بناية منزل." وهي استخدمت للدلالة على بنية أو العلاقات بين "الله" والعالم. فهناك بناية (أو بنية) للتفكير التثليثي :الآب، والابن، والروح. والثلاثة هم فقط "الله". وهناك بناية (أو بنية) للخلاص، أعني بناء

الفترات المختلفة التي تقود في النهاية إلى الإنسان الجديد. هذه الفكرة التي تقول بالإنسان الجديد، "المخلوق الجديد" أو "الموجود الجديد"، باعتباره غاية تاريخ الخلاص، تعد إسهاما هاما من إسهامات هؤلاء اللاهوتيين. هذه البنية للخلاص كانت حاضرة قبلا في فترة العهد القديم وهذا هو ما جعل "إغناطيوس" يقول: "لقد آمنت اليهودية بمجيء المسيحية". فـ "المسيح"، الإنسان الجديد، هو عبارة عن تحقق أو اكتمال تام يتم فيه قهر الإنسان القديم والتحرر من الموت. وهذا يقود إلى التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح".

وبصفة عامة يمكن القول إن يسوع باعتباره "المسيح" كان يعد موجودا روحانيا يتمتع بوجود - سابق - على الوجود ويدل "يسوع" التاريخي إلى فاعل لنشاطه المنقذ أو المخلص. والروح هي عبارة عن أقنوم في "الله"، قدرة مستقلة تكون في وحدة كاملة مع "الله". ولقد جاء الابن إلى مجال اللحم. و"اللحم" يعنى هنا دوما الواقع التاريخي. وهو قبل اللحم؛ أو أن الجسد تعاون مع الروح فيه. وسكنت "الروح القدس" في الجسد الذي اختاره. وأصبح ابن "الله" بخدمته له .

وإلى جانب ذلك كانت هناك فكرة أخرى. فالمرء يمكنه أن يقول إن "الروح" الأولى أصبحت جسدا. فلقد قال "إغناطيوس"، على سبيل المثال، "إن "المسيح" هو إله وإنسان كامل في الوقت نفسه. لقد جاء من "الروح" وبذرة "ديفيد". وهذا يعني أنه ليس فقط عبارة عن قدرة روحية ما تم قبولها لجسد، وإنها أيضا، باعتباره القوة الروحية، أصبح جسداً.

هناك مصطلح آخر تم استخدامه هنا، وأعني به، مصطلح الطبيب، فلقد كان الخلاص لا يزال يفهم على أنه شفاء. فهذا الطبيب يشفي سواء من الناحية الجسمانية أو الروحانية. وهناك العديد من الأفكار المختلطة تم استخدامها للتأكيد على حدوث شيء مفارق، أن قدرة إلهية ظهرت في ظل أحوال الوجود الإنساني والوجود عامة. وعلى هذا تم تصويره على أنه له منشأ وفي الوقت نفسه ليس له منشأ؛ فلقد جاء في لحم، لقد دخل في مملكة الموت، غير أنه هو "الله" الذي جاء في لحم ومن خلال الموت يتمتع بحياة أبدية. فهو جاء من "مريم" وجاء من "الله"؛ فهو يستطيع أن يعاني ويستطيع ألا يعاني، بسبب خلاصه الإلهي.

لقد كان في إمكان "إغناطيوس" أن يقول: "هناك إله واحد جعل نفسه متجليا من خلال ابنه "يسوع المسيح"، الذي هو اللوغوس الخاص به، الذي يصدر عن سكونه". وفي "كليمنت" ١١ تقرأ: "ولكونه الروح الأول، رئيس الملائكة، أصبح جسدا. ولكونه ذلك الذي يظهر في شكل إنساني، يكون "المسيح" هو الكلمة التي تصدر عن الصمت. إنه يصدر عن الصمت. فـ "المسيح" يخترق الصمت الأبدي للأساس الإلهي. وهو في ذاته عبارة عن إله وإنسان كامل معا. ونفس الواقعة أو الحقيقة التاريخية تكون الاثنين معا، إنهما عبارة عن نفس الشخص. هنا يمكن للمرء الحديث عن رسالة مزدوجة، الرسالة التي تقول إن نفس هذا الموجود هو إله وإنسان معا.

هنا نرى الاهتمام الديني الرئيس لهذه الفترة بكاملها، الاهتمام، كما يقول "كليمنت"، بالحديث عن "المسيح" كإله بطريقة لاهوتية. فهو يقول: "إخواني، يجب علينا إذن أن نفكر في "يسوع المسيح" كما نفكر في "الله"، وذلك لأننا لو فكرنا فيه بشكل أقل، فلن نستطيع أن نأمل في أن نتلقى منه إلا الأقل أيضا." إن مطلق الخلاص يتطلب منقذا إلهيا مطلقا. هنا تواجهنا طريقتان ممكنتان من طرق التفكير: هل جاء "المسيح" إلى الجسد، وقبله؟ أم أنه جاء على هيئة "لوغوس"، وتحول إلى جسد؟ إن كلا النوعين من التحليل اللاهوتي لشخص "المسيح" يظهران هنا، قبول الجسد، أو التبدل أو التحول إلى جسد .

إن الفكرة القائلة بأن اللوغوس الإلهي يخترق سكون "الله" هي فكرة عميقة للغاية . إنها تعني أن الهاوية الإلهية في ذاتها تكون بدون كلمة، وصورة) أو شكل)، وموضوع، وصوت. إنها تكون عبارة عن الصمت اللامتناهي للأبدي. غير أن "اللوغوس" يصدر عن هذا الصمت الإلهي ويفتح ما هو مخفي في هذا السكون. إنه يكشف (يوحي بـ) الأساس الإلهي.

والتعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" الذي نجده هنا لا يشكل مشكلة نظرية؛ فالمشكلة الخاصة بالتعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" تعد، بالأحرى، أحد جوانب المشكلة الخاصة بلاهوت الخلاص. فالاهتمام ينصب هنا على الحصول على خلاص أمين، والرغبة تتمثل في الحصول على الشجاعة التي تقهر قلق الفقد. فقضية الخلاص تشكل

الأساس لقضية التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح". فما هو هذا الخلاص؟ إن عمل "المسيح" هو عمل مزدوج، إنه أولا، (معرفة)، وهو، ثانيا، (حياة). وتلك هي الطريقة التي تم بها تصور الخلاص في الكنيسة الإغريقية المبكرة. فـ "المسيح" يقدم المعرفة والحياة. وأحيانا ما ينضم هذان الشيئان معا في العبارة: المعرفة الخالدة، المعرفة بذلك الذي هو خالد ويصنع الخلود.

لقد نادانا "المسيح" من الظلام إلى النور؛ لقد جعلنا نخدم أب الحقيقة. لقد نادانا نحن معشر الذين لم يكن لهم وجود وأردنا أن يكون لنا وجود، بناء على وجوده الجديد. هذا يعني أن المعرفة تحدث الوجود. فالمعرفة والوجود ينتميان إلى بعضهما، ونفس الأمر يصدق على الكذب واللا - وجود. فالحقيقة هي الوجود؛ والحقيقة الجديدة هي الوجود الجديد. ومن تكون له هذه المعرفة بالوجود تكون لديه معرفة منقذة. هذا هو ما يتعين تأكيده ضد ضرب كبير من سوء الفهم. فلقد نظر "هارناك" وأتباعه إلى المسيحية القديمة على أنها كانت متأثرة بالنزعة العقلية الإغريقية. وهذه الرؤية هي رؤية خاطئة من اعتبارين. أولا، إن مصطلح العقلانية الإغريقية هو مصطلح غير ملائم لأن الإغريق كانوا مهتمين بشدة بالحقيقة. والحقيقة، وذلك باستثناء بعض الاستثناءات، التي كانوا يريدونها كانت حقيقة وجودية، حقيقة تتعلق بوجودهم، حقيقة تنقذهم من هذا الوجود المشوه وتسمو بهم إلى الواحد الذي لا يتحرك. ولقد فهمت الطوائف المسيحية المبكرة الحقيقة بالطريقة نفسها. فالحقيقة لم تكن عبارة عن معرفة نظرية عن موضوعات، وإنما كانت عبارة عن مشاركة معرفية في واقع جديد ظهر في "المسيح". بدون هذه المشاركة لن تكون أي حقيقة ممكنة، والمعرفة مجردة ولا معنى لها. وهذا هو ما كانوا يقصدونه عندما دمجوا بين المعرفة والوجود. فالمشاركة في الوجود الجديد هي مشاركة في الحقيقة، في المعرفة الحقيقية .

إن هذا التطابق (الهوية) بين الحقيقة والوجود يحدث في الحياة. فـ "المسيح" يمنح معرفة خالدة، معرفة تمنح الخلود. فهو المنقذ والقائد إلى الخلود. ومن خلال وجوده الشخصي يكون هو حياتنا التي لا تنمحي. فهو يمنح كلا من المعرفة بالخلود وأكسير الخلود، الذي هو السر المقدس. لقد أطلق "إغناطيوس" على "العشاء الرباني" اسم العلاج من الموت. هناك معنى عميق في هذه الفكرة التي مؤداها أن الأشياء المادية السرية المكونة

"للعشاء الرباني" تكـون، إن صـح التعبـير، أكسيرات أو علاجـات تحـدث الخلـود. فهـي توضح، أولاً، أن الآباء الرسل لم يؤمنوا بخلود النفس. فليس هناك خلود طبيعي، هـذا وإلا سيكون مما لا معنى له بالنسبة لهم الحديث عن الحياة الخالدة التـي يمنحهـا "المسيح". لقـد آمنوا بأن الإنسان فان من الناحية الطبيعية. ومثلما أكد "العهد القديم" على أن الإنـسان كـان يستطيع في الجنة أن يأكل من طعام الآلهة، المسمى "بشجرة الحياة"، وأن يبقى حيا من خـلال المشاركة في هذه القدرة الإلهية، كذلك أيضا علم الآباء الرسل بأنه مـع مجـيء "المسيح" تـم إعادة تأسيس موقف أو وضع الجنة من جديد. ونحن في إمكاننا المشاركة في طعـام الأبديـة، الذي هو عبارة عن جسد ودم "المسيح". وبفعلنا ذلك نقيم في ذواتنا توازنا معاكـسا لموقفنـا الطبيعي. فالموت لا يكون عقابا على الخطيئة إلا عندما تكون الخطيئة عبارة عن انفصال عـن "الله". وبسبب هذه الخطيئة لا يمكن لقـدرة "الله" عـلى قهـر موتنـا الطبيعـي أن تـستمر في العمل. ولكن مع مجيء "المسيح" تعمل هذه القدرة مـن جديـد. إنهـا تعمـل بطريقـة سريـة واقعية من خلال مواد سر العشاء الرباني. وفي ضـوء ذلـك نـستطيع أن نـستنتج أن طريقتنـا التقليدية في الحديث عن خلود النفس لا تشكل مذهبا مسيحيا تقليديا، وإنما هي عبـارة عـن تشويه للمذهب، ليس بمعنى فريد، وإنما بمعنى أفلاطوني - كاذب.

ب - الحركة المدافعة عن الديـن

إن حركة الدفاع عن الدين يمكن أن يقال عنها بحـق إنهـا تمثـل اللاهـوت المـسيحي المتطور. فلقد كانت المسيحية بحاجة إلى مدافعين عنها لأسباب مختلفة. والدفاع يعني الرد أو الإجابة على قاض في المحكمة، في حالة اتهام شخص ما لشخص آخر بتهمة معينة. فلقد كان "دفاع" "سقراط"، على سبيل المثال، يمثل رده أو إجابته على أولئـك الـذين قـاموا باتهامـه. وبنفس الطريقة عبرت المسيحية عن نفسها بلغة إجابات على اتهامات معينة. وأولئك الـذين فعلوا ذلك بطريقة نسقيه أو مذهبية كان يطلق عليهم اسم "المدافعين عن الدين".

لقد كانت المـسيحية بحاجـة إلى إجابـات أو ردود لأن "المـسيحية" كانـت متهمـة بتهمتين:

١ - أن المسيحية كانت تمثل تهديدا للإمبراطوريـة الرومانيـة. هـذا الاتهـام كـان اتهامـا سياسيا؛ فالمسيحية تقوض بنية الإمبراطورية من جذورها.

٢- أن المسيحية كانت، بتعبير فلسفي، عبارة عن عبث، عبارة عن خرافة مختلطة بشذرات فلسفية. هذان الضربان من الهجوم كانا يساند أو يؤازر الواحد منهما الآخر. فالسلطات السياسية استخدمت الهجوم الفلسفي وذلك في معرض اتهامها للمسيحية. وعلى هذا أصبحت صور الهجوم الفلسفي تتسم بالخطورة من حيث نتائجها السياسية. ولقد كان الطبيب والفيلسوف الذي يدعى "سيلسيوس" أبرز الممثلين لهذه الأنواع من الهجوم. والمهم أن نتعرف على تفكيره إذا أردنا أن نعرف كيف كان ينظر فيلسوف وعالم إغريقي نال قدراً من التعليم إلى المسيحية في ذلك الحين. لقد نظر "سيلسيوس" إلى المسيحية على أنها عبارة عن خليط من خرافة متعصبة وشذرات من الفلسفة. وهو يرى أن التقارير التاريخية في "الكتاب المقدس" هي تقارير متناقضة وتفتقر إلى أي دليل معين. هنا نجد ولأول مرة نقدا تاريخيا للعهدين القديم والجديد، نقدا سوف يتكرر فيما بعد مراراً وتكراراً. وبالنسبة لحالة "سيلسيوس" يمكن القول إن نقده كان مبعثه كراهية المسيحية. غير أننا سنجد فيما بعد، وذلك في القرن الثامن عشر، نقدا مدفوعا بحب الحقيقة التي تكمن خلف هذه التقارير .

وإذا عدنا إلى هجوم "سيلسيوس" على المسيحية، فسوف نجد أحد النقاط المهمة في هذا الهجوم تتعلق ببعث "يسوع". فلقد لاحظ "سيلسيوس" أن هذه الحادثة، المفترض أنها حادثة مهمة، لم يشهدها إلا المؤمنين فقط، بل ولم يشهدها في البداية إلا قلة من النساء كن في حالة جذبية. وتأليه "يسوع" لا يختلف عن عمليات التأليه التي نعرفها في أماكن عدة في التاريخ. فعلى سبيل المثال، قدم "يوهيميرس" الكلبي، أمثلة كافية للطريقة التي يتم بها تأليه موجود إنساني، ملك أو بطل، ولقد قال "سيلسيوس" إن ما هو مثير للنفور على وجه التحديد هو أنه عندما تصل القصص إلى أكبر قدر من عدم المصداقية، على غرار العديد من القصص في العهد القديم، يتم تفسيرها مجازيا. صحيح أن هذا تم عمله بالفعل. ونحن نلمح عنصرا معاديا - لليهودية في نقد "سيلسيوس" لقصص المعجزات في العهد القديم. وهذا شئ يمكننا فهمه وذلك لأن "سيلسيوس" كان يوجه سهام نقده ضد اليهودية بقدر توجيهها ضد المسيحية .

لقد اتهم "سيلسيوس" المسيحية بقوله إن هبوط "الله" يناقض الطابع اللا متغير لله الذي أكد عليه بشدة أيضا الكتاب المسيحيين - غير أنه إذا كان الموجود الإلهي قد هبط إلى الأرض، فلماذا حدث ذلك في ركن صغير من العالم، ولماذا حدث مرة واحدة فقط؟ والشيء الأكثر إثارة للنفور بالنسبة للوثني المتعلم - ونحن نجد هنا أيضا عنصرا آخر من عناصر الشعور المعادي لليهودية - يتمثل في الصراع الدائر بين اليهود والمسيحيين حول قضية ظهور أو عدم ظهور "المسيح". كما أن البرهان الذي يمضي من النبوءة إلى التحقق والذي استخدمه كثيراً العديد من المسيحيين هو أيضا برهان عبثي. لقد كان "سيلسيوس"، من الناحية التاريخية، متعلما بالقدر الذي يكفي لمعرفة أن النبي لم يتوقع اكتمالا بنفس الطريقة التي حدث بها الاكتمال. هذه النقطة على وجه التحديد هي نقطة حساسة بالنسبة لتاريخ الكنيسة بأكمله. وذلك لأن الفكرة الصحيحة المتعلقة بوجود وحي تمهيدي عام قد تشوهت إلى "إدراك مسبق" آلي لأحداث حدثت فيما بعد.

إن نقد "سيلسيوس" العميق للمسيحية لم يكن نقدا علميا بالنظر إلى التاريخ ولم يكن نقدا فلسفيا بالنظر إلى فكرة التجسد؛ لقد كان، بالأحرى، نقدا ناجما أساساً عن إحساس ديني. فهو قال إن القوى الشيطانية التي، كما يقول "بولس"، قهرها "المسيح" لا تزال تحكم العالم بالفعل. فالعالم لم يتغير منذ بداية المسيحية. كما أن "سيلسيوس" يضيف إلى ذلك قوله إنه ليس هناك جدوى على الإطلاق من محاولة قهر هذه القوى؛ فهي الحاكم الحقيقي للعالم. ولهذا يجب على المرء أن يطيع الحكام الرومان على الأرض؛ نظراً لأنهم، على الأقل، قلصوا قوة الشياطين إلى حد ما - وتلك أيضا فكرة من أفكار "بولس". فهؤلاء الحكام أقاموا نظاما معينا تكون فيه القوى الشيطانية قوى محدودة. فمهما كان أباطرة الرومان عرضة للشك فيهم كأشخاص، إلا أنه يتحتم طاعتهم وتوقيرهم، وذلك لأن "روما" أصبحت عظيمة بفضل الطاعة لأنظمة هذا العالم، لضرورات القانون والطبيعة. إن المسيحيين مذنبون بسبب تقويضهم لعظمة ومجد "روما"، وعلى هذا فهم يقوضون القوة الوحيدة التي يمكنها منع العالم من السقوط في الهيولى (الفوضى) ومنع الشياطين من إحراز انتصار كامل.

إن هذا الهجوم كان هجوما خطيرا، هجوما تكرر مرارا وتكرارا على مدار تاريخ المسيحية. والمسيحيون الذين كان لهم نفس القسط من التعليم الفلسفي الذي ناله

"سيلسيوس" حاولوا الرد على ذلك باسم "الكنيسة". والرد الذي قام بـه المـدافعون عـن الدين لم يكن على صعيد النقد التاريخي بقدر ما كان عـلى الـصعيد الفلـسفي. لقـد قـدموه بطريقة توضح ثلاثة أشياء تصف كل مدافع عـن الـدين. الـشيء الأول هـو، إذا أردت أن تتكلم كلاما ذات معنى مع شخص ما، لابد أن يكون هناك أساس مشترك لبعض الأفكار المقبولة بين الطرفين. ومن ثم يتعين توضيح أولا الحقيقة المشتركة بين المسيحيين والوثنيين. فإن لم يكن هناك أي شئ مشترك بين الطرفين، لن يمكن إقامة أي حوار ولن يمكن توجيه أي كلام للوثنيين. هناك قاعدة بالنسبة لكل عمل تبشيري مسيحي تقول إن الآخر يجب أن يفهم ما تقول؛ غير أن الفهم يتضمن مشاركة جزئية على الأقل. فإذا كـان المبـشر يتحـدث لغة مختلفة تماما، لن يمكن تحقيق أي فهم. وهكذا، اضطر "المدافعون عن الدين المسيحي" إلى توضيح أن هناك شيئا مشتركا بين الطرفين.

ثانيا: لقد اضطر المدافعون عن الدين المسيحي إلى إيضاح أوجه القـصور في أفكـار الوثنيين. فهناك أشياء تناقض الأفكـار الوثنيـة. ويمكـن توضـيح أن الفلاسـفة الـوثنيين أوجدوا صورا من النقد لهذه الأفكار. وهذه هي الخطوة الثانية التي تعين على المدافعين عن الدين القيام بها، أعني، الخطوة المتعلقة بتوضيح الجانب السلبي عند الآخر. ثالثا، لابد من توضيح أن موقف المرء لن يمكن قبوله على أنه موقف خارجي، وإنما يتعين بالأحرى بيان كيف أن المسيحية هي عبارة عن تحقق (أو اكتمال) شوق ورغبة في الوثنية. هذا هو الـشكل الدفاعي للاهوت الذي أناقشه في كتابي "اللاهوت النسقي"، أعني، التضايف (أو العلاقة المتبادلة) بين السؤال والإجابة.

ومع ذلك فهناك خطر واحد أمام المدافعين عن الدين، يتمثل في احتماليـة الإفـراط في التأكيد على الأساس المشترك على حساب الفروق بين الطرفين. وإذا حدث ذلك فقـد تقبـل الآخر كما هو، دون أن تمنحه أي شئ مختلف. ولابد من إيجاد طريـق بـين الحـدين المتطـرفين المتعلقين بـ: إما إلقاء مادة لا يمكن استيعابها في وجه الآخر وذلك بناء على موقف خـارجي، أو إخباره بما يعرفه أصلا. إن الطريقة الأخيرة هي الطريقة التي قام بها في الغالـب اللاهـوت الليبرالي، بينما أن الطريقة الأولى هي طريقة المذهب الأصولي والمذهب الأرثوذكسي.

١- الفلسفة المسيحية

لعل "جوستن مارتر" كان أكثر المدافعين عن الدين أهمية. ففي حديثه عن المسيحية كتب يقول: "هذه هي الفلسفة الوحيدة التي وجدتها يقينية ومناسبة ".ماذا يعني ذلك؟ إن بعض اللاهوتيين المعارضين للدفاع عن الدين يفسرون ذلك على أنه دليل على أن المسيحية قد انحلت إلى فلسفة. وفضلا عن ذلك، فهم يقولون إن هذا هو ما يفعله كل متشيع للدفاع عن الدين بالنسبة للمسيحية. غير أنه عندما قال "جوستن" إن المسيحية كانت فلسفة، يجب علينا أن نفهم ما يعنيه بالفلسفة. لقد كانت الفلسفة في ذلك الحين تشير إلى الطابع الروحي، اللا - سحري، واللا - خرافي للحركة المدافعة عن الدين. وهذا يعني أن " جوستن" كان يقول إن المسيحية هي الفلسفة الوحيدة اليقينية والملائمة لأنها ليست سحرية أو خرافية. لقد كانت الفلسفة بالنسبة لمتأخري الإغريق ليست فقط مسألة نظرية بل أيضا مسألة عملية. لقد كانت مسألة تفسير وجودي للحياة، مسألة حياة وموت بالنسبة لوجود الناس في ذلك الحين. ومعنى أن تكون فيلسوفا كان يعني في العادة الانتماء إلى مدرسة فلسفية، إلى نوع من المجتمع الطقوسي كان يفترض فيه أن مؤسس المدرسة كان يتمتع باستبصار وحيي (إلهامي) بالحقيقة. والقبول في مثل هذه المدرسة لم يكن مسألة حصول على درجة الدكتوراه، وإنما كان مسألة دخوله بصفة شخصية في طقوس هذه المدرسة.

إن تعاليم "جوستن" تقول إن هذه الفلسفة المسيحية هي فلسفة عامة، إنها الحقيقة - الشاملة عن معنى الوجود. ومن ذلك ينتج أنه حيثما تظهر الحقيقة، فإنها تنتمي إلى أو تخص المسيحيين. فالحقيقة بشأن الوجود تكون، حيثما تظهر، حقيقة مسيحية. "إن ما يقوله أي شخص عن الحقيقة ينتمي إلينا، نحن معشر المسيحيين". هذه ليست محض عجرفة أو غطرسة. فهو لا يقصد أن المسيحيين يمتلكون الآن كل الحقيقة، أو أنهم هم وحدهم الذين اكتشفوها. إنه يقصد، بلغة مذهب "اللوغوس"، أنه لا يمكن أن توجد حقيقة في أي مكان لا تكون متضمنة في الحقيقة المسيحية. هذا هو ما يقوله الإنجيل الرابع: لقد ظهر "اللوغوس"، مملوءا بالحقيقة والنعمة.

والعكس صحيح. هكذا يقول " جوستن" : "إن أولئك الذين يعيشون طبقا 'للوغوس' هم أيضا من المسيحيين." هذا يشمل، في رأيه، أناسا مثل "سقراط"،

و"هرقليطس"، و"أليشع". ومع ذلك، فهو يضيف، أن "اللوغوس" الكلي أو الشامل الذي ظهر في "المسيح" أصبح جسدا، وعقلا، ونفسا. ولهذا، فإن الفلاسفة الذين ليسوا بمسيحيين يكونون على قدر من الخطأ ويكونون معرضين بقدر معين لأنواع من الإلهام الشيطاني التي تأتي من الآلهة الوثنية. فآلهة الوثنية ليست آلهة غير - موجودة، إنها عبارة عن قوي شيطانية حقيقية ولها قدرة تحطيمية.

ماذا يعني كل هذا؟ إنه يلغي الانطباع بأن هؤلاء المسيحيين كانوا يشعرون بأن دينهم كان عبارة عن مجرد دين من بين أديان أخرى. فنحن نجد هنا بالفعل رفضا لمفهوم الدين الذي يجعل المسيحية تبدو كما لو كانت مجرد دين من بين أديان أخرى، وكما لو كانت المسيحية هي الدين الصحيح وسائر الديانات الأخرى ليست صحيحة. فالمدافعون عن الدين لا يقولون إن دينهم على صواب، والأديان الأخرى على خطأ، وإنما يقولون إن "اللوغوس" الذي يقوم عليه دينهم قد ظهر. إنه "اللوغوس" الكامل "الله" نفسه، يظهر في مركز وجوده، يظهر في كليته أو شموليته. هذا يزيد عن كونه دينا. إنه حقيقة تظهر في الزمان والمكان. ومن ثم فإن كلمة "المسيحية" تفهم ليس على أنها مجرد دين وإنما على أنها نفي لسائر الأديان. فبموجب عالميتها تستطيع المسيحية أن تشمل سائر الأديان. ولقد قال "جوستن" ما أعتقد أنه من الضروري تماما أن يقال. إذا وجدت في أي مكان في العالم حقيقة وجودية لا يمكن تلقيها بواسطة المسيحية باعتبارها تشكل عنصرا جوهريا من تفكيرها، فلن يكون "يسوع" هو "المسيح". إنه سيكون مجرد معلم إلى جانب معلمين آخرين، يتسمون جميعا بالمحدودية ويتصفون إلى حد ما بالخطأ. غير أن هذا ليس ما قاله المسيحيون المبكرون. فهم قالوا - كما يجب علينا أن نقول - إنه إذا أسمينا "يسوع" باسم "المسيح"، أو "اللوغوس" كما قال المدافعون عن الدين، فإن هذا يعنى بحكم التعريف أنه لا يمكن أن تكون هناك أي حقيقة لا يمكن أن تقولها المسيحية. هذا وإلا لن يكون في الإمكان تطبيق مصطلح "اللوغوس" على يسوع باعتباره المسيح. ولا يعني هذا أن هذا "اللوغوس" عرف كل الحقيقة، إن ذلك يكون لا معنى له ويحطم إنسانيته. غير أنه يعني أن الحقيقة الأساسية التى ظهرت فيه هي في جوهرها حقيقة كلية (عامة)، ولهذا يمكنها أن تتلقى أي حقيقة أخرى. ولهذا السبب لم يتردد اللاهوتيون المبكرون في أن يأخذوا من الفلسفة الإغريقية ما أمكنهم من الحقائق، وأن يأخذوا ما أمكنهم من التصوف الشرقي.

إن ظهور "اللوغوس" في "المسيح" يجعل من الممكن حتى بالنسبة لأي موجود إنساني غير متعلم أن يتلقى الحقيقة الوجودية الكاملة. وعلى النقيض من ذلك، فقد يفقد الفلاسفة هذه الحقيقة من خلال مناقشتهم لها. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الرسل يقولون إن المسيحية أسمى بكثير من الفلسفة بكاملها. طالما أن الفلسفة تفترض التعليم، فإن هذا يعني أن قلة قليلة من الموجودات الإنسانية هي التي تستطيع الوصول إلى حقيقتها. والآخرون يستبعدون من الحقيقة في صورتها أو شكلها الفلسفي. ومع ذلك فهم غير مستبعدين من الحقيقة المتجلية من خلال "اللوغوس" في شخص حي. إن رسالة "يسوع باعتباره المسيح" هي رسالة عامة من حيث أنها تشمل سائر الجنس البشري، سائر الأنواع، والجماعات، وسائر الطبقات الاجتماعية للجنس البشري.

هناك برهان آخر استخدم في الدفاع عن المسيحية يتعلق بالقدرة الأخلاقية والفعل الأخلاقي لأولئك الذين ينتمون إلى الكنيسة. هذا البرهان يجعل في الإمكان القول إن الطوائف المسيحية لا يمكن أن تشكل أي خطورة على الإمبراطور الروماني. فهم يساعدون على منع العالم من السقوط في الهيولى (الفوضى). بل إن الطوائف المسيحية تؤيد أو تؤازر النظام في العالم، بشكل أكبر حتى مما يفعله الإمبراطور الروماني نفسه. هذا هو ما جعل "جوستن" يقول: "إن العالم يحيا بناء على صلوات المسيحيين وبناء على طاعة المسيحيين لقوانين الدولة. فالمسيحيون يحفظون العالم، ولأجل خاطرهم يحفظ "الله"، من الناحية الأخرى، العالم".

٢- الله واللوغوس

إن الفكرة الفلسفية عن "الله" تكون فطرية أو موروثة في كل موجود إنساني. وسائر الصفات التي نسبها "بارمنيدس" إلى "الوجود" تم إعطائها هنا "لله" - صفات مثل الأبدي، بدون بداية، لا يحتاج إلى شيء، لا ينفعل، لا ينقسم، لا يتغير، ولا يرى. ومع ذلك، فهناك اختلاف واحد بين الفلسفة الإغريقية وفكرة "جوستن" عن" الله ."هذا الاختلاف يأتي من "العهد القديم" ويغير كل شيء. إنه يتعلق بالعبارة التي مؤداها أن "الله هو الخالق كلي القدرة!" فما أن يتم تقديم هذه العبارة، حتى يدخل العنصر الشخصي في

الوصف المجرد والصوفي لهوية "الله". فـ "الله" كخالق يكون هو الفاعل، و"الله" باعتباره كلي القدرة يكون بمثابة القدرة الفاعلة فيما وراء كل شيء يتمتع بالحركة.

من المهم أن تلاحظ، بالطبع، أنه في مثل هذه العبارات عن "الله" يتذبذب التوحيد المسيحي بين العنصر المتجاوز للشخصية الخاص "بالوجود" (أو الإله الإغريقي) وبين العنصر الشخصي "لله" الخالق والمنقذ. هذا التذبذب يكون ضروريا في حال ما تصبح فكرة "الله" موضوعا للفكر أو التفكير. فالمرء لا يمكنه الهروب من تقديم بعض العناصر كالأبدي، واللامشروط، واللامتغير، وهلم جرا. ومن الناحية الأخرى، نجد أن التقوى العملية وخبرتنا بمخلوقات العالم تفترض علاقة شخص - بشخص. والمسيحية يتحتم عليها أن تتذبذب بين هذين العنصرين، وذلك لأن كلا العنصرين يكونان في "الله" نفسه.

وبين "الله" والإنسان توجد الملائكة وقوى أخرى، بعضها خير وبعضها شرير. غير أن قوة هذه الأشياء البينية هي قوة غير كافية. و"اللوغوس" هو الوسيط الحقيقي. ومن الصعب أن نفسر ما تعنيه كلمة "اللوغوس"، خاصة لأولئك الذين يكونون من الإسميين منذ النشأة الأولى. إن هذا هو شيء صعب لأن هذا المفهوم ليس وصفا لموجود فردى، وإنما هو مبدأ كلي (عام). وإذا لم يكن المرء معتادا على التفكير بلغة عموميات (وكليات) باعتبارها قوى للوجود، فإن مفهوما كمفهوم "اللوغوس" سيظل مستغلقا على الفهم. وأفضل تفسير لمفهوم "اللوغوس" يمكن أن يتم في مواجهة ما قاله المذهب الأفلاطوني أو الواقعية الوسيطة.

إن "اللوغوس" هو مبدأ التجلي - الذاتي الإلهي. و"اللوغوس" هو "الله" متجليا لذاته في ذاته. ولهذا حيثما يظهر "الله"، سواء لذاته أو لآخرين خارج ذاته، فإن هذا يعني أن "اللوغوس" هو الذي يظهر. هذا "اللوغوس" يكون في "يسوع" باعتباره "المسيح" بطريقة فريدة. وهذا، طبقا للمدافعين عن الدين، يمثل عظمة المسيحية ويعد الأساس في ادعائها الخلاص. وذلك لأنه إذا كان "اللوغوس" الإلهي في اكتماله لم يظهر في "يسوع باعتباره المسيح"، ما كان في الإمكان أي خلاص. هذا البرهان مستمد من الوجود، وليس من التأمل. هذا يعني أن اللاهوتيين الكلاسيكيين ينطلقون من الخبرة بالخلاص، ثم بعد ذلك يمضون في الحديث عن "يسوع باعتباره المسيح" بلغة "اللوغوس".

و"اللوغوس" هو العمل الأول أو المولود الأول "لله" باعتباره "الآب. ونظراً لأن "الآب" هو عقل أبدى، فهو يتمتع "باللوغوس" في ذاته؛ فهو "منطقي بشكل أبدى"، كما قال أحد المدافعين عن الدين، "اثيناجوراس". إن كلمة "منطقي" لا تعني هنا أنه يتمتع بالقدرة على البرهان أو الحجاج السليم؛ إنه يترك ذلك لنا. فنظرا لأنه "منطقي"، فهو يلائم مبادئ المعنى والحقيقة. إن "الله" ليس إرادة لا عقلانية؛ فهو يسمى "العقل الأبدي، وهذا يعني أنه يتمتع في داخل ذاته بالقدرة على التجلي - الذاتي. هذا التمثيل مأخوذ من خبرتنا. فليست هناك عملية عقلية تحدث بطريقة أو بأخرى إلا بكلمات صامتة. وبنفس الطريقة، يمكن القول إن الحياة الروحية الباطنية (الداخلية) "لله" تشتمل على الكلمة الصامتة فيه.

وهناك تسلسل روحي يمضي من "الآب" إلى العالم الذي فيه يتجلى بذاته لذاته وللعالم. غير أن هذا التسلسل لا يحدث انفصالا. فالكلمة لا تكون نفس الشيء الذي تكون كلمة له. ومن الناحية الأخرى، لا يمكن أن تنفصل الكلمة عن ذلك الذي تكون كلمة له. إن كلمة "الله" لا تتطابق مع "الله"؛ إنها التجلي - الذاتي "لله". غير أنك إذا فصلت الكلمة عن "الله"، تصبح فارغة، بدون مضمون أو محتوى. وهذه هي محاولة لوصف معنى مصطلح "اللوغوس" بطريقة مماثلة للعمليات العقلية للإنسان. فعملية توليد "اللوغوس" في "الله" - بشكل أبدى ، بالطبع - لا تجعل "الله" ضئيلا أو صغيرا (أي لا تقلل منه). فهو لا يكون أقل مما كان من خلال حقيقة أنه يولد عالمه. ومن ثم يمكن لـ "جوستن" أن يقول: "إن اللوغوس مختلف عن "الله" من حيث العدد، وليس من حيث المفهوم أو "التصور". فهو "الله"؛ وهو ليس "الله"، غير أنه واحد مع "الله" من حيث الماهية. ولقد استخدم "جوستن" أيضا المذهب الرواقي القائل بحلول "اللوغوس" ومفارقته (تعاليه). فـ "اللوغوس" في "الله" هو "اللوغوس" الكامن. هذا "اللوغوس" الأبدي، الكامن، "الكلمة" التي بها يعبر "الله" عن ذاته لذاته، يصبح مع الخلق "اللوغوس "المنبثق المتدفق. وفي هذه الحالة يكون "اللوغوس" هو الكلمة المنطوقة إلى الخارج، إلى المخلوق، من خلال الأنبياء والعقلاء من البشر. واللوغوس يعني الكلمة والعقل. وإذا ما فكر المرء بلغة "العهد القديم"، فقد يفضل المرء ترجمة "اللوغوس"

"بالكلمة"، وإذا ما فكر المرء بلغة اليونان أو الإغريق، كما فعل المدافعون عن الدين على وجه العموم، فقد يترجم المرء "اللوغوس" "بالعقل". "والعقل" هنا لا يعني "الاستدلال" وإنما يشير إلى البنية العقلية للواقع.

والكلمة (اللوغوس، أو الصورة، أو العقل) باعتبارها التعبير - الذاتي الإلهي، هي أقل أو أدنى من الهاوية الإلهية، لأن الهاوية الإلهية تكون دوما البداية، ومن أعماق الإله يأتي تجليه - الذاتي نحو العالم. فـ "اللوغوس" هو بداية تناسل "الله"؛ فهو يتمتع، إن صح التعبير، بتجاوز أو تعالي متناقص أو قداسة متناقصة. ولكن إذا كان ذلك هكذا، فكيف يمكنه أن يكشف "الله" بشكل كامل؟ هذا شكل مشكلة بالنسبة للعصور التي جاءت فيما بعد. فما إن استخدم المدافعون عن الدين مصطلح "اللوغوس" حتى ظهرت المشكلة ولم يكن بالإمكان الاستمرار في السكوت عليها. فإذا كان "اللوغوس" هو التعبير - الذاتي "لله" في الحركة، هل يكون أقل من إله أو يكون إلها كاملا؟ ولكن إذا استمر المرء في تسمية "المسيح" "بالله"، فكيف يستطيع أن يجعل العبارة التي تقول إن فردا تاريخيا يسمى "الله" قد عاش ومات عبارة مفهومة بالنسبة للوثني؟ إن الصعوبة لم تكن تتعلق بالتجسد في ذاته. فـ "التجسد" كان حادثة عادية تماما في الأساطير اليونانية وفي كل الأساطير. فالآلهة جاءت إلى الأرض؛ واتخذت شكل حيوان، أو إنسان، أو نبات، وفعلوا أشياء معينة ثم بعد ذلك عادوا إلى ألوهيتهم مرة أخرى. ومع ذلك، فإن هذا المفهوم لم يكن من الممكن قبوله بواسطة المسيحيين. والصعوبة كانت تكمن في أن "ابن الله هذا"، الذي كان شخصا تاريخيا وليس شخصا أسطوريا، يفترض أنه التجسد المطلق والفريد "لله".

وحادثة التجسد هي حادثة حدثت مرة - واحدة - وللأبد؛ وليست عنصرا معينا أو صفة معينة "لله" هي التي تصبح متجسدة. إن ما يصبح متجسدا هو بالأحرى مركز الألوهية نفسه، والتعبير عن هذا تم باستخدام "اللوغوس". والمشكلة كانت تتمثل في الجمع بين الوحدانية، التي تم تأكيدها بشدة ضد تعدد الآلهة (الشرك)، وبين فكرة ألوهية "المسيح". فكلا الوجهين لـ "المسيح"، إنسانيته وعموميته، كان لابد من الإبقاء عليهما معا. تلك كانت حاجة ذلك العصر التي استطاع المدافعون عن الدين الوفاء بها. وهذا صادفهم النجاح.

ولم يكن التجسيد عند المدافعين عن الدين عبارة عن اتحاد الروح الإلهية بالرجل المسمى "يسوع"؛ وإنما كان يعني، بالأحرى، أن "اللوغوس" أصبح إنسانا حقا أو بالفعل. هذا التبديل أو التغير في التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" تزايدت أهميته من خلال مذهب "اللوغوس". فمن خلال إرادة "الله" أصبح "اللوغوس" المتمتع بوجود سابق على الوجود إنسانا. لقد جعل "لحما". وهنا نجد أول قرار واضح بخصوص التبدل المتعلق بالتعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" وذلك في مقابل التعليل اللاهوتي لـ "المسيح" القائل بالتبني. وإذا كان "اللوغوس" (أو "الروح") تبنى الإنسان "يسوع"، فإن هذا يعني أن لدينا نوعا من التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" يختلف عن فكرة أن "اللوغوس" قد تبدل أو تحول إلى لحم.

والهبات المنقذة "للوغوس" هي غنوصص (معرفة) الله، ومعرفة القانون، والبعث. و"المسيح" باعتباره "لوغوس" يكون، أولا، عبارة عن معلم، ليس معلما يعلمنا الكثير من الأشياء التي يعرفها أفضل منا، وإنما يكون معلما بالمعنى السقراطي حيث يمنحنا قدرة وجودية على الوجود. و"اللوغوس" يمنحنا حقيقة عن "الله" والقوانين الأخلاقية التي يتعين علينا أن نحققها من خلال الحرية. وبناء على ذلك يدخل نوع من العقلانية وبعض العناصر التعليمية (التربوية) في مذهب "المسيح". وهذه كانت نتيجة ممكنة من نتائج مذهب "اللوغوس" ولهذا السبب كانت هناك دوما ردود أفعال معارضة لها.

جـ- الغنوصية

لقد دافع المدافعون عن المسيحية ضد الفلاسفة والأباطرة. ومع ذلك، فإن التهديدات التي كانت موجهة للمسيحية لم تأت من خارجها فقط. فلقد كان هناك تهديد خطير يهدد المسيحية من الداخل؛ هذا الخطر هو خطر الغنوصية. ومصطلح "الغنوصية" مشتق من كلمة إغريقية هي "غنوصص"Gnosis ، التي تعني "المعرفة". وهي لا تعني المعرفة العلمية. فلقد استخدمت "الغنوصية" بثلاث طرق:

١- كمعرفة بالمعنى التام.

٢- وكتواصل صوفي.



٣- وكاتصال جنسي. وسائر المعاني الثلاثة يمكن أن توجد في "العهد الجديد". فالغنوصية هي معرفة بالمشاركة. إنها علاقة حميمة مثل العلاقة التي تكون بين زوج وزوجة. إنها ليست المعرفة الناتجة عن البحث التحليلي والتركيبي. إنها معرفة بالاتحاد والخلاص، معرفة وجودية على النقيض من المعرفة العلمية. ولقد كان الغنوص من المفكرين الإغريق؛ غير أنهم فهموا الوظيفة المعرفية للإنسان بلغة المشاركة في الإله.

ولم يكن الغنوص يمثلون طائفة واحدة؛ وإنما كانوا يمثلون طوائف عدة. ومع ذلك، فإن حقيقة الأمر هي أن الغنوصية كانت عبارة عن حركة دينية منتشرة على نطاق واسع في الفترة المتأخرة من العالم القديم. هذه الحركة كانت تسمى باسم الحركة التوفيقية. ولقد كانت هذه الحركة عبارة عن خليط من سائر التقاليد الدينية السائدة في ذلك الوقت. ولقد انتشرت في سائر أنحاء العالم، وبلغت من القوة حداً جعلها تسرى في الفلسفة الإغريقية والدين اليهودي. وكان "فيلون" الإسكندري واحدا من الأتباع الخلص للغنوصية. وبلغت هذه الحركة من القوة حدا جعلها تسري في الشريعة الرومانية واللاهوت المسيحي.

والعناصر الرئيسة لهذا الخليط أو المزيج الديني هي ما يلي:

١- تحطيم الديانات القومية بفتوحات الإسكندر وروما. فأباطرة العالم العظماء قوضوا الديانات القومية. وهذا هو الفرض المسبق السلبي.

٢- تفسير الأساطير تفسيرا فلسفيا. عندما تقرأ مذاهب الغنوص، يتولد لديك الإحساس بأنهم يقولون بأساطير عقلية. وهذا الإحساس هو إحساس صحيح.

٣- إعادة تجديد الديانات السرية القديمة.

٤- إحياء العناصر النفسية والسحرية التي ظهرت في مجتمع التبشير الديني الشرقي. وبينما أن الحركة السياسية سارت من الغرب إلى الشرق، نجد أن الحركة الدينية سارت من الشرق إلى الغرب. ومن ثم، كانت الغنوصية عبارة عن محاولة لدمج سائر التقاليد أو الأعراف الدينية التي فقدت جذورها الفريدة أو الأصلية، وتوحيدها في نسق أو مذهب ذات طابع نصف - فلسفي، ونصف - ديني.

وكانت هناك أوجه اتفاق وأوجه اختلاف عدة بين الطوائف الغنوصية والمسيحية الأصلية. فلقد زعمت هذه الطوائف، وذلك ضد التراث العام للكنائس المسيحية، أنهم يمتلكون أنواع من التقاليد الخفية أو السرية لا يعرفها إلا من يدخل فيها. وهم عارضوا العهد القديم لأنه كان يناقض العديد من معتقداتهم الرئيسة، خاصة ميولهم الثنائية والزهدية. أما العهد الجديد فلم تتم معارضته من جانبهم وإنما تم تنقيحه. وكان "ماركيون" بمثابة الرجل الذي حاول أن ينقح العهد الجديد، حيث أبقى على الرسائل العشرة الرئيسة لـ "بولس" وعلى إنجيل "لوقا"، الذي يبدو عليه التأثر بـ "بولس". وذلك لأن هذه لم تكن تحتوي، على ما يبدو، على عناصر تناقض الأفكار الرئيسة للغنوصية، على غرار ما تفعل الأسفار والأناجيل الأخرى في العهد الجديد.

ولم يكن "ماركيون" في الأساس فيلسوفا عقليا أو تأمليا، وإنما كان مصلحا دينيا. وأوجد طوائف من التابعين استمرت لوقت طويل. وكتابه يحمل عنوان "ضد الأفكار". وكان غنوصيا في تفرقته بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد، إله الشريعة وإله البشارة. وعارض الإله الأول وقبل الإله الأخير. ولا يجب النظر إلى هذه المشكلة بلغة الفكرة المتخيلة لنوعين من الآلهة. وإنما يجب النظر إليها، بالأحرى، بلغة المشكلة التي صارعها "هارناك" قرب نهاية حياته، أعنى المشكلة المتعلقة بما إذا كان العهد القديم والعهد الجديد لا يختلفان إلى حد لا يمكن معه الجمع بينهما. ومذهب "ماركيون" هو صورة متطرفة من مذهب "بولس" الذي تمتع بالوجود على مدار تاريخ الكنيسة. وفي الوقت الحاضر، نجد أن مذهب "بولس" يتمتع بالوجود في المدرسة "البارتية"، حيث تم وضع إله الوحي في مقابل إله القانون الطبيعي. ففي القانون الطبيعي وفي التاريخ تم النظر إلى الإنسان على أنه يكون أو يوجد بذاته. صحيح أن هذه المدرسة لا تتحدث عن إله ثان، فمثل هذه الميثولوجيا الخيالية تعد مستحيلة في الوقت الحاضر. إنها تتحدث، بالأحرى، عن توتر جذري بين العالم الطبيعي الذي هو عالم العقل والموت وبين المجال الديني الذي هو مجال الوحي الذي يقف في مواجهة سائر المجالات الأخرى. تلك كانت مشكلة "ماركيون"، وهو قام بحلها عن طريق الفصل بينهما بشكل جذري بلغة الثنائية الغنوصية.

إن الغنوص يرون أن العالم المخلوق هو عبارة عن شر؛ فهو من خلق إله شرير

عادله الغنوص بإله العهد القديم. ولهذا، يكون الخلاص عبارة عن تحرر من العالم، ويتعين تحقيقه بوسائل زهدية. هذه الرؤية الثنائية للعالم لا تفسح أي مكان للبعث الأخروي، وذلك لأن نهاية العالم نظر إليها في ضوء نظرة ثنائية. فالاكتمال (التحقق) الثنائي ليس اكتمالا؛ إنه يتضمن انقساما في داخل "الله" نفسه.

والمنقذ هو أحد القوى السماوية، التي تدعى "دهريات" أو "أبديات". وكلمة "أبدية" لا تتضمن الهنا اللازماني، وإنما تتضمن قوة كونية. فالدهر الأعلى، الدهر المنقذ، القوة المنقذة للوجود، تهبط إلى الأرض وتتخذ جسداً إنسانيا، ومع ذلك، فإن الشيء الواضح – بذاته هو أن القوة الإلهية لا يمكنها أن تعاني. ومن ثم فهو يأخذ إما جسدا غريبا، أو جسداً يبدو ظاهريا فقط إنه عبارة عن جسد، غير أنه "لا يصبح جسداً." (إن المسيحيين الأوائل عارضوا الغنوص في هذه النقطة.) فالمنقذ يهبط إلى سائر المجالات المختلفة التي تحكم فيها قوى التنجيم. وهذا يشير بصفة خاصة إلى الكواكب، التي اعتبرت قوى تنجيمية وذلك قبل مجيء عصر النهضة، بل وحتى المذهب البروتستانتي بوقت طويل. والمنقذ يكشف الأسلحة الخفية لهذه القوى الشيطانية عن طريق غزو مملكتهم وقهرها عند هبوطه. ثم يسقط أختام قدرتهم، وأسماءهم وشخصياتهم. فإذا حصلت على اسم لقوة شيطانية، فأنت أعلى منها؛ فلو استدعيتها بالاسم، تخر ساقطة أو راكعة. إن أحد النصوص الغنوصية تقول: "بعد أن أحصل على الأختام، سوف أهبط، وأذهب إلى سائر الدهور. ولسوف أعرف كل الأسرار، ولسوف أكشف عن شكل الآلهة. ولسوف أسلم الأشياء الخفية للطريق المقدس، المسمى الغنوصية." هنا نرى زعمهم الذي يقول بالإله الخير، القدرة السرية التي تهبط إلى الأرض.

إن القوى الشيطانية تمثل القدر. فالنفس الإنسانية التي تسقط في أيدي هذه القوى يتم تحريرها بواسطة المنقذ وبواسطة المعرفة التي يحضرها معه. والمرء يمكنه أن يقول: إن ما يفعله المنقذ في "الغنوصية" هو أنه يستخدم بكيفية ما السحر الأبيض (السحر الذي يستخدم لأغراض خيرة) ضد السحر الأسود (السحر الذي يستخدم لأغراض شريرة) لقوى الكواكب، ضد نفس القوى التي يتحدث عنها "بولس" في "رسائله إلى أهل روما"

٨ عندما يقول إن هذه القوى تم إخضاعها بواسطة "المسيح". لهذا، تم إقرار القدرة السحرية للأسرار. فالقدرة أو القوة الأسمى تأتي إلى الأرض من خلال هذه الأسرار.

وإلى جانب احتوائها على مظاهر تأملية وعلى أسرار، احتوت الغنوصية أيضا على قيم أخلاقية اجتماعية وزهدية. فصعود النفس كان مطلوبا، لمتابعة المنقذ الذي صعد. فالمنقذ يحرر من القوى الشيطانية لأجل الاتحاد مع الاكتمال، مع الكلمة الروحية. وفي طريقها إلى الصعود تقابل النفس الإنسانية هؤلاء الحكام؛ وتقوم النفس بإخبار الحكام بما تعرفه عنهم. فالمنقذ يعرف أسماءهم، ويعرف بالتالي قدرتهم السرية، بنية الشر التي يمثلونها. وعندما يخبرهم بأسمائهم، يخرون ساجدين وترتعد فرائصهم ولا يستطيعون منع النفس من المضي في طريقها. هذه الصور الشعرية توضح أن الغنوصية كانت عبارة عن دين للخلاص من القوى الشيطانية. وتلك كانت مشكلة ذلك العصر بأكمله، سواء في داخل "المسيحية" أو خارجها. فلقد كان الإنسان بكيفية ما أفضل من خالقه. فالإنسان لابد من أن ينقذ من قوى "الديميورج"، ذلك الذي خلق العالم. غير أن الخلاص ليس في استطاعة كل الناس. فهناك ثلاث طبقات من الموجودات الإنسانية: هناك الروحانيون، وهناك النفسيون، أعني، أولئك الذين يتبعون النفس، وهناك اللحمانيون، أولئك الذين يتبعون اللحم. واللحمانيون ساقطون، والروحانيون منقذون، غير أن الجماعة الوسطى يمكنها أن تكون من هذه الطبقة أو تلك. ولكي يحدث سموهم إلى الطبقة الأعلى أو الأرفع، يتحتم على النفسيين المشاركة في الأسرار. فهذه الأسرار غالبا ما تكون أسرار تطهر، وتكون مرتبطة في العادة بالتعميد، والروح تدخل في التعميد في الحياة الخاصة بالأسرار وتسكن فيها. ويتم إحضار "الروح" بواسطة صيغة خاصة للدخول في الأسرار.

هذه الأفكار شكلت إغراء كبيرا بالنسبة للمسيحية. فلقد بقي "المسيح "في مركز التاريخ باعتباره هو الذي يقدم أو يجلب الخلاص؛ غير أنه وضع في إطار الرؤية الهلينستية العالمية الثنائية. وتم التعبير بشكل رائع عن المزاج الديني لذلك العصر وذلك في "مراسيم أندرو"، التي تعد أحد الكتابات المنحولة، والتي تقول:"بوركت يا نسلنا. فنحن لن نتعرض للنبذ أو الترك، فالنور يرانا. فنحن لا ننتمي إلى الزمان، الذي سوف يفنينا. ونحن لسنا نتاجا للحركة، التي سوف تحطمنا مرة أخرى. إننا ننتمي إلى العظمة التي نسعى إليها.

إننا ننتمي إلى ذلك الذي يرحمنا، إلى النور الذي بدد الظلمة، إلى الواحد الذي انصرفنا عنه، إلى "المتعدد"، إلى مَنْ هو فوق - السماء، والذي بواسطته فهمنا الأرضي. إذا كنا نحمده، فإن ذلك لأنه يرانا". تلك حقا تقوى دينية، وليست مجرد تأمل، كما يرى نقاد الغنوصية .

هناك العديد من الناس في الوقت الحاضر يريدون إحياء الدين الغنوصي كمعبر يكشف عن خبرتهم الدينية، ليس بسبب التأمل الخيالي، وإنما بسبب التقوى الحقيقية التي يعبر عنها. لقد كانت الغنوصية تمثل خطرا كبيرا بالنسبة للمسيحية. ولو كان اللاهوت المسيحي استسلم لهذا الإغراء، لكان ترتب عليه فقد الطابع الخاص المميز للمسيحية. لو كان حدث ذلك، لأصبح أساسها الفريد المتعلق بشخص "يسوع" أساسا لا معنى له. لو حدث ذلك، لاختفى "العهد القديم"، واختفت معه الصور التاريخية "للمسيح". ولقد تم تجنب كل ذلك بسبب أعمال أولئك الرجال الذين نطلق عليهم اسم الآباء اللا - غنوصيين. فلقد ناضل هؤلاء الآباء ضد الغنوصية وطردوها من الكنيسة .

د - الآباء المعارضون للغنوصية

إن اللاهوتيين "المسيحيين" العظماء الأوائل طوروا مذاهبهم بطريقة معارضة لـ - وإن يكن معتمدة إلى حد ما على - الغنوصية. وهم قدموا دفاعهم ضد الهجمات الآتية من الخارج بلغة مذهب "اللوغوس". ومع ذلك، فإن بعض أرواح العالم الذين تعرضوا للفتح المسيحي دخلوا في المسيحية نفسها. ومن ثم تعين على النضال أن يكون في هذه الحالة نضالا ضد وثنية لبست ثوب المسيحية. ومع ذلك، فإن هذا النضال لم يكن أبدا عبارة عن معارضة تامة، وإنما كان يتلقى أيضا عناصر. والنتيجة المترتبة على هذا الرفض الجزئي والتلقي الجزئي للمزاج الديني السائد في ذلك العصر هي ما نطلق عليه اسم "الكاثوليكية المبكرة". واللاهوتيون الذين سنتعامل معهم الآن يتمتعون بالأهمية وذلك لأنهم يمثلون هذه "الكاثوليكية" المبكرة. فهم يعبرون عن أفكار نجمت عن معارضة وقبول الحركة الدينية الوثنية التي كانت موجودة في ذلك العصر. ولكي يفعلوا ذلك قبلوا مذهب اللوغوس الذي طوره المدافعون عن الدين غير أنهم قدموه الآن بشكل استدلالي (في صورة فتاوى) - وليس فقط في شكل دفاعي كما فعل المدافعون عن الدين، - في إطار

"الكتاب المقدس" والتراث أو العرف. وبفعلهم ذلك خلصوا هذا المذهب، جزئيا على الأقل، من مضامينه الخطيرة، التي يكمن إحداها في إمكانية الارتداد إلى الشرك أو القول بتعدد الآلهة، أو التثليث، أو الثنوية. وعظمة بعض اللاهوتيين أمثال "إيرانيوس" و"ترتليان" تكمن في أنهم رأوا هذا الخطر، واستخدموا مذهب "اللوغوس" لتطوير أفكار لاهوتية استدلالية تتعلق بالحركات الدينية التي كانت في عصرهم.

لقد كان "إيرانيوس"، بتعبير ديني، أعظم الآباء المعادين للغنوص. فهو فهم روح "بولس" وكان لديه شعور بما يعنيه لاهوت "بولس" بالنسبة للكنيسة "المسيحية". ومع ذلك، فإن مذهب "بولس" الذي كان يمثل أهمية بالنسبة لـ "إيرانيوس" لم يكن هو المذهب الذي ناضل به "بولس" ضد اليهودية – مذهب التبرير بواسطة النعمة من خلال الإيمان – وإنما كان المذهب الذي يشكل مركز أو بؤرة تعاليم "بولس"، مذهبه في "الروح القدس". فلاهوت "إيرانيوس" يعتبر أقرب إلى "البروتستانتية المسيحية " أكثر من قربه من غالبية "المذهب الكاثوليكي" المبكر؛ ومع ذلك فهو كان بمثابة الأب للمذهب الكاثوليكي المبكر – ولم يكن بروتستانتيا – طالما أن مذهب التبرير من خلال الإيمان الذي يقول به "بولس"، والذي أريد أن أطلق عليه اسم "الجانب التصحيحي" في لاهوت "بولس"، لم يكن بمثابة المركز لفكر "إيرانيوس".

كما أن "ترتليان"، الذي كان أستاذا في الخطابة اللاتينية، كان يعد أيضا أحد الآباء المعادين للغنوصية. فهو يرجع إليه الفضل في كونه أول من ابتكر المصطلحات الكنسية باللغة اللاتينية. وكان يتمتع بعقل تشريعي، هذا على الرغم من أنه لم يكن هو نفسه من بين المشرعين. ولقد فهم أولوية أو أسبقية الإيمان ومفارقة المسيحية. غير أنه لم يكن شخصا بدائيا أخرقا، وذلك لأنه قبل الفلسفة الرواقية وقبل معها فكرة أن النفس تكون مسيحية بحكم طبيعتها. كما قبل مذهب "اللوغوس" الذي قال به المدافعون عن الدين، وذلك لأنه لم يقبل مفارقة المسيحية فحسب، وإنما آمن أيضا، لكونه يتمتع بذهن عقلاني ثاقب، بأن الفلسفة الإغريقية لا يمكنها أن تفوق المسيحية في العمق العقلي والوضوح.

أما ثالث اللاهوتيين المعادين للغنوص فهو يدعى " هيبوليتس" الذي كان أكثر

ثقافة من الاثنين السابقين. هذا الرجل دخل في مجادلات ضد الحركة الغنوصية كما يتضح من أعماله التأولية ومن كتاباته عن تاريخ الكنيسة. وأبصر هؤلاء اللاهوتيون الثلاثة موقف الكنيسة المبكرة بكل وضوح. ومن المهم بالنسبة للبروتستانتيين معرفة إلى أي حد كانت أسس المذهب الروماني المتأخر أو الذي جاء فيها بعد موجودة قبلا في القرن الثالث .

١- مذهب السلطات

إن المشكلة التي أثارها الغنوص في وجه الكنيسة كانت مشكلة تقع في مجال السلطة، إنها كانت تتعلق بالسؤال الخاص بها إذا كانت نصوص الكتاب المقدس هي وحدها القاطعة أو الحاسمة وذلك على خلاف التعاليم السرية للغنوص. لقد قال المعلمون الغنوص إن "يسوع" قد زودهم باستبصارات سرية أثناء الأربعين يوما التي تلت البعث وذلك عندما كان مع حوارييه. هذه الاستبصارات شكلت مضمون الفلسفة واللاهوت الغنوصيين. وضد هذه الفكرة، اضطر الآباء اللا - غنوص إلى تأسيس مذهب في "الكتاب المقدس".

و"الكتاب المقدس" تم إعطائه أو منحه بواسطة "اللوغوس" من خلال "الروح القدس". ولهذا، أصبح من الضروري تثبيت القانون. فأسس الكنيسة كانت قد تعرضت للتهديد بسبب إقحام تقاليد خفية أكدت أشياء مختلفة تماما عما كانت تقوله كتابات "الكتاب المقدس." وهكذا، نهض قرار تثبيت القانون بعد نضال مرير ضد الغنوصية. ولقد كان هذا يعني أن الكنيسة يتحتم عليها دوما العودة إلى الفترة الكلاسيكية، أعني، إلى الفترة الرسولية للمسيحية. فما كتب في ذلك الوقت يعد صحيحا بالنسبة لسائر الأوقات (الأزمان)؛ وأي شيء جديد حقا يأتي فيها بعد لا يمكن أن يدخل في عداد القانون. هذا هو أحد الأسباب التي تجعل العديد من الأسفار في الكتاب المقدس تندرج تحت أسماء رسولية حتى وإن كانت قد كتبت أثناء الفترة التالية - للرسل.

لقد شعروا بأن ما هو قانوني لابد أن يكون كذلك بمعنى مطلق، يدخل في ذلك رسائل النص. هنا تابعت المسيحية التفسير الحرفي للقانون أو الشريعة في اليهودية الذي تكون فيه كل رسالة "عبرية" في نص العهد القديم متمتعة بمعنى علني ومعنى خفي، وتكون موحاة تماما. وهذا، بالطبع، لم يكن كافيا، وذلك لأن تفسير "الكتاب المقدس" كان

ضرورة حتمية. إن هذا يصدق عندما يتحول "الكتاب المقدس" إلى معيار مطلق. ولقد فسر الغنوص "الكتب المقدسة" بشكل مختلف عن تفسير الكنيسة الرسمية. ولهذا، كان محتما على مبدأ التراث أو العرف أن يقوم أو يظهر. ولقد تمت المطابقة بين التراث أو العرف وبين قاعدة الإيمان. وعندما حدث ذلك أصبحت قاعدة الإيمان، وليس "الكتاب المقدس"، هي الحاسمة، وذلك على غرار ما أصبحت وثائق الاعتراف التي كتبت بعد عصر الإصلاح بمثابة القانون الحاسم بالنسبة للاستدلال اللاهوتي (الفتوى)، وليس "الكتاب المقدس".

لقد أطلق على قاعدة الإيمان أيضا اسم قانون الحقيقة، فالشيء يكون حقيقيا لأنه يأتي من الرسل. والتراث أو العرف الرسولي كان يتم نقله من خلال شيوخ القساوسة أو المطارنة. ومع ذلك، فإن هذا كان ولا يزال غير محدد بالمرة، حيث كان التراث يحتوي على العديد من العناصر الأخرى منها ما هو أخلاقي ومنها ما هو دوجماطيقي أو عقدي. وهذا أدى إلى الحاجة إلى ملخص مركز "للكتاب المقدس" ولقاعدة الإيمان إلى جانب الاعتراف عند التعميد، الذي كان يعد السر الرئيس في ذلك الوقت. هذا يفترض، بالطبع، أن المطارنة المسئولين عن قاعدة الإيمان وقانون التعميد يتمتعون بهبة الحقيقة. إنهم يتمتعون بها لأنهم أحفاد الرسل. هنا نجد تعبيرا واضحا عن المذهب الأسقفي الذي يقول بتعاقب الرسل. فالتعاقب الرسولي يكون مشاهدا بشدة في الكنيسة الرومانية، التي أسسها "بطرس" و"بولس". ويقول "ايرانيوس" عن هذه الكنيسة: "يجب على سائر الأمم أن تحج إلى هذه الكنيسة، وذلك لأنها الكنيسة الرئيسة الكبرى، إنها الكنيسة التي تم فيها الإبقاء دوما على التراث الرسولي."

وهكذا نجد لدينا مذهبا للسلطات مؤثرا تماما: الكتاب المقدس، والتراث الرسولي، وقاعدة الإيمان، وقانون التعميد، والمطارنة، وهذا المذهب خلق في خضم الصراع ضد الغنوص. والشيء المدهش حقا هو حدوث كل هذا في ذلك الوقت المبكر .

٢- رد فعل مونتانيوس

لقد حدث رد فعل ضد النظام الذي كان آخذا في التطور، إنه رد فعل "للروح" ضد النظام كان يمثله شخص يدعى "مونتانيوس". وكان هذا النوع من رد الفعل خطيرا

جدا، كما يستدل على ذلك من الحقيقة التي مؤداها أن "ترتليان" نفسه أصبح فيما بعد من أتباع "مونتانيوس". هذا النوع من رد الفعل ضد التحديد الكنسي للمسيحية يسري على مدار تاريخ الكنيسة بأكمله بشكل أو بآخر.

إن أتباع "مونتانيوس" كانوا يقولون بفكرتين: الأولى هي فكرة "الروح" والثانية هي فكرة "النهاية". لقد عبرت الكنيسة المنظمة عن "الروح". ولقد كان هناك خوف من الحركات الروحية وذلك لأن "الغنوص" كانوا يزعمون أيضا أنهم يمتلكون "الروح". وكان هناك رفض للفكرة القائلة بأن الأنبياء يتمتعون بالضرورة بصفة جذبية. وكتب أحد رجال الكنيسة في ذلك الوقت كتيبا له علاقة بضرورة أن يتحدث النبي في جذب. فلم يعد في إمكان الكنيسة فهم "الروح" النبوية. لقد كانت تخشى "الروح" - ودواعي هذا الخوف مفهومة - وذلك لأن سائر أنواع العناصر التحطيمية دخلت الكنيسة باسم الروح.

والفكرة الأخرى التي كانت موجودة هي فكرة "النهاية". بعد أن خاب توقع "يسوع" والحواريين بشأن قرب النهاية، بدأ الآباء الرسل في إثبات أنفسهم في العالم. وخيبة الأمل الناتجة عن عدم حدوث النهاية سببت صعوبات جمة وأدت بالضرورة إلى خلق (إيجاد) كنيسة عالمية، كنيسة يمكن أن تحيا في العالم. ومذهب "مونتانيوس" كان عبارة عن رد فعل ضد هذه الكنيسة العالمية. غير أن أتباع "مونتانيوس" خبروا ما خبره المسيحيون المبكرون؛ فالنهاية التي توقعوها لم تأت. ولهذا اضطروا هم أيضا إلى إثبات ذاتهم في العالم؛ لقد أصبحوا هم أيضا عبارة عن كنيسة. لقد كانت كنيسة ذات نظام محدد، وكانت إلى حد ما عبارة عن توقع للنوع الطائفي من الكنائس الذي ظهر أثناء الإصلاح وفي البروتستانتية المتأخرة. ولقد آمن أتباع "مونتانيوس" بأنهم يمثلون عصر "البارقليط"، الذي ترتب على عصور "الأب" و"الابن". ولقد ادعت نفس هذا الادعاء الحركات الثورية في الكنيسة؛ حيث ادعت أنها تمثل عصر "الروح".

ومع ذلك، فإن ما يحدث هو أنه عند محاولة القيام بتحديد أو تثبيت مضمون ما تعمله "الروح"، فإن النتيجة هي الفقر أو الجدب المدقع. هذا حدث، على سبيل المثال، بالنسبة للكويكرز أو "للصحابة" بعد فترتهم الجذبية الأولى. فعندما يتم تحديد أو تثبيت

المضمون فإن ما يحدث هو أنه لا يكون هناك أي شئ جديـد، أو أن الجديـد يكـون تقريبـا عبارة عن شكل من أشكال الأخلاقية العقلية. هذا حدث لـ "جـورج فـوكس" وأتباعـه، مثلما حـدث أيـضا لـسائر الطوائـف الجذبيـة. لقـد أصـبحوا في الجيـل الثـاني عقلانيـين، وأخلاقيين، وتشريعيين؛ لقد اختفى العنصر الجـذبي، ولم يتبـق الكثـير ممـا هـو خـلاق أو إبداعي مما يمكن مقارنته بالفترة المسيحية الرسولية الكلاسيكية. إن أتبـاع "مونتـانيوس" ثبتوا مضامينهم الفقيرة في كتب جديدة، لقد أضافوا فكرة التعاقب الرسولي. ومما لا شـك فيه أن هذا ينطوي على تناقض - ذاتي، وذلك لأن التعاقـب هـو مبـدأ مـنظم، في حـين أن النبوة هي مبدأ ضد - التنظيم. ولقد كانت محاولة دمجهما معا محاولة غير ناجحة، ولـسوف تظل دوما غير ناجحة.

لقد استبعدت الكنيسة المـسيحية المـذهب "المونتـاني". ومـع ذلـك، فـإن انتـصار الكنيسة على "المونتانية" نتج عنه أيضا نوع من الخسارة. هذه الخـسارة يمكـن أن توضـح بأربعة طرق:

١- إن القانون انتصر ضـد إمكانيـة أنـواع جديـدة مـن الـوحي. فالحـل الـذي يقـول بـه "الإنجيل الرابع" والذي يقول بأنه ستكون هناك دوما استبصارات جديدة، تقع دومـا تحت طائلة نقد "المسيح"، تم اختزالها على الأقل من حيث القدرة أو القوة والمعنى.

٢- تم التأكيد على طبقة الكهنوت التقليدية ضد الـروح النبويـة. هـذا كـان يعنـي أن الروح النبوية كانت قد استبعدت بشكل أو بآخر من الكنيسة المنظمة واضطرت إلى الفرار إلى الحركات الطائفية.

٣- إن البعث الأخروي أصـبح أقـل في الأهميـة ممـا كـان عليـه في العـصر الرسـولي. فالأساس الكنسي هو الذي أصبح أكثر أهمية بكثير. وتوقع النهايـة تـم اختزالـه في الإهابة بكل فرد بأن يكون مستعدا لنهايته التي يمكن أن تأتي في أي لحظة. إن فكرة نهاية التاريخ لم تكن فكرة هامة في الكنيسة بعد ذلك.

٤- لقد تم فقدان النظام الدقيق الذي أحدثه أتبـاع "مونتـانيوس"، مفـسحا الطريـق لتزايد عدم الانضباط في الكنيسة. هنا حدث من جديد شئ كان يحدث دومـا عـلى

مدار تاريخ الكنيسة. لقد نشأت جماعات صغيرة لها نظام دقيق؛ والكنيسة نظرت إليهم بعين الشك؛ ثم قاموا بتشكيل أنفسهم في كنائس أوسع؛ ثم بعد ذلك افتقدوا في أنفسهم قدرتهم النظامية الأصلية.

٢- الله الخالق

يجب علينا أن نتعامل الآن مع ما كان يقوم الآباء اللا - غنوص بتعليمه في داخل حصونهم المنيعة التي شيدوها ضد الغنوصية. لقد جعل "الغنوص" "الله الآب" مناقضا "لله المنقذ". والآن يقال عن هذه النظرية الغنوصية إنها تجديف على الخالق. هذا هو ما يجب على سائر اللاهوتيين الأرثوذكسيين - الجدد أن يضعوه دوما في اعتبارهم في الوقت الحاضر. فهم يضمون في داخلهم الكثير من العناصر الغنوصية التي قال بها "ماركيون"، أعني،إنهم يقولون بثنائية تجديفية على الخالق. فهم يضعون الله المنقذ في موقف معارض "لله" الخالق إلى حد يجعلهم، هذا على الرغم من أنهم لا ينزلقون مطلقا في أي هرطقة حقيقية، يجدفون ضمنا على الخلق الإلهي من خلال مطابقته بالحالة الخاطئة للواقع. وضد هذا الميل قال "إيرانيوس" "الله" واحد، وليست هناك ثنائية فيه. والقانون (الشريعة) والبشارة، الخلق والخلاص، مستمدان من نفس الإله.

هذا الإله الواحد يكون معروفا لنا ليس بشكل تأملي أو عقلاني وإنما بطريقة وجودية. وهو يعبر عن هذا بقوله: "بدون الله"، لن تستطيع أن تعرف الله . فـ "الله" لا يكون أبدا موضوعا. وفي كل معرفة يُعرف "الله" فينا ومن خلالنا فهو الوحيد الذي يستطيع أن يعرف نفسه، ونحن قد نشارك في معرفته لنفسه. غير أنه ليس بموضوع يمكننا أن نعرفه من الخارج. فـ "الله" لا يكون معروفا بناء على عظمته، وكونه مطلقا، وبناء على طابعه اللامشروط. وهو يُعرف طبقا لحبه الذي به يأتي إلينا. ولهذا، لكي تعرف "الله"، لابد أن تكون داخل الله، لابد أن تشارك فيه. إنك لن تستطيع أبدا أن تنظر إليه كموضوع خارج ذاتك. هذا الإله خلق العالم من العدم. وهذه العبارة - "من العدم" - لا تصف طريقة خلق الله، وإنما هي عبارة عن مفهوم وقائي لن يكون له معنى إلا بطريقة سلبية. إنه يعني أنه ليست هناك مادة مقاومة سابقة خلق "الله" منها العالم، كما تقول الوثنية. ففي خلقه للعالم لا يكون "الله" معتمدا على مادة كانت تقاوم الصورة التي أراد الديميورج،

باني - العالم - أن يطبعها عليه. والفكرة المسيحية هي أن كل شيء يكون مخلوقا مباشرة بواسطة "الله" بدون أي مادة مقاومة. فـ "الله" هو علة كل شيء. وغايته، الغاية الجوهرية لكل شيء، هي خلاص الجنس البشرى. والنتيجة هي أن العالم المخلوق يكون خيرا، وأن "الله" الخالق هو نفس "الله" المنقذ. ويجب علينا أن نوضح أن التجديف على الخالق، قديما أو حديثا، يكون دوما قائما على الخلط بين خيرية العالم المخلوق وتشوهه .

و"الله" الواحد هو ثالوث. وكلمة التثليث Trinitas ظهرت قبلا عند "ترتليان". فعلى الرغم من أن "الله" واحد، إلا أنه لا يكون بمفرده أبداً. يقول "إيرينيوس": "هناك (توجد) دوما معه الكلمة والحكمة، الابن والروح اللذان من خلالهما صنع كل شيء بحرية وبتلقائية". فـ "الله" دوما هو إله حي، ولهذا لا يكون بمفرده أبدا، إنه لا يكون أبدا عبارة عن هوية ميتة مع ذاته. فهو دوما يمتلك مع ذاته كلمته وحكمته. هذه هي الرموز الخاصة بحياته الروحية، وبتجليه - الذاتي، وتحققه الذاتي. والدافع وراء مذهب التثليث هو الحديث عن "الله" باعتباره حي وجعل حضور الله كأساس خالق، حي حضورا قابلا للفهم. هذه الثلاثة تكون، طبقا لـ "إيرينيوس"، إلها واحدا لأنها تحتوي علي ديناميكية واحدة، قدرة واحدة علي الوجود، أو ماهية،أو إمكانية. إن مصطلح "الإمكانية" اللاتيني ومصطلح "الديناميكية" الإغريقي يمكن لنا ترجمتها علي أفضل نحو "بالقدرة علي الوجود".

وتحدث "ترتليان" عن الجوهر الإلهي الذي يطور ذاته في بنية ثالوثية. فالمقدس يبني نفسه أبديا في وحدة. وتمت معارضة أي تفسير للتثليث يقول بالشرك معارضة لا هوادة فيها. ومن الناحية الأخرى تم إثبات "الله" كإله حي، وليس كهوية ميتة. وعلى هذا استخدم "ترتليان" صيغة (الـ Una Substantia,Tres Personae الجوهر الواحد، والأقانيم الثلاثة) للحديث عن "الله".

وعلى النقيض من الغنوصية، يمكن القول إن الإنسان خلق خيرا. فهو سقط (أثم) بمحض حريته. والإنسان الفاني بحكم طبيعته كان يفترض أن يصبح خالدا من خلال الطاعة "لله"، حيث يبقى في الجنة ويشارك في طعام الآلهة، في شجرة الحياة. غير أنه فقد هذه القدرة من خلال معصية "الله" ومن ثم لابد من استرداد هذه القدرة مرة أخرى. والخلود، كما ذكرنا سابقا، ليس صفة طبيعية وإنما هو شيء - يجب تلقيه كهبة من المجال

الأبدي. وليست هناك أي طريقة أخرى للحصول عليه. والخطيئة تكون خطيئة روحية كما تكون جسمانية. لقد فقد آدم إمكانية التشبه بـ "الله"، أعني، إمكانية الخلود، غير أنه لم يفقد الصورة الطبيعية، لأن الصورة الطبيعية هي التي تجعله آدمي أو إنساني. هنا نجد تفرقة "إيرينيوس" الشهيرة بين "إمكانية الخلود" وبين "الصورة الطبيعية". ولقد استخدمت هاتان الكلمتان في ترجمة "فولجيت" لسفر التكوين ١:٢٦ ، التي تقرر أن الله صنع الإنسان على صورته، وأنه "مماثل" "لله". و"إيرينيوس" يقدم تفسيرا لاهوتيا بناء على هاتين الكلمتين. فكل إنسان له الصورة الطبيعية "لله"، الإنسان كإنسان، وكموجود عقلي، متناهي، يستطيع الإنسان أن يتمتع بعلاقة مع "الله". هنا التماثل يعني أن الإنسان يتمتع بإمكانية أن يصير مماثلا "لله". والنقطة الرئيسة في هذا التماثل هي الحياة الأبدية. فإذا حصل شخص ما على حياة أبدية، فلسوف يقهر فناءه الطبيعي ويشارك في الحياة الأبدية كهبة من "الله".

٤- تاريخ الخلاص

لقد تم وصف تاريخ الخلاص في ثلاثة أو أربعة عهود. العهد الأول هو ذلك الذي أُعطي مع خلق العالم. هذا هو القانون أو الشريعة أو الناموس الطبيعي الذي هو أساسا قانون أو شريعة الحب الفطري في الإنسان. ثانيا، تم استرداد الشريعة بعد أن زالت بسبب فقد الإنسان للمشاركة البريئة المباشرة فيه. والمرحلة الثالثة هي مرحلة الشريعة كما أعيد - تأسيسها في "المسيح"، بعد أن شوهت اليهودية شريعة الحب الفطرية في الإنسان بحكم الطبيعة. فـ "الله" لا يمنح وصايا متعسفة، وإنما يعيد تقرير تلك الوصايا المتطابقة مع طبيعة الإنسان الماهوية (الجوهرية)، والتي تكون، لذلك، صالحة في ظل سائر الظروف. ثم نجد عند "ترتليان" عهداً رابعا، وذلك لأنه أصبح من أتباع "مونتينيوس". هذا هو عهد "البارقليط"، الروح القدس، التي تمنح الشريعة الجديدة في نهاية الزمان. هذا يعني أن تاريخ الخلاص فهم على أنه تعليم (تهذيب) الجنس البشري بلغة الشريعة (القانون). هذا جعل من الممكن فهم السبب الذي يجعل العهد القديم ينتمي إلى الكتاب المقدس المسيحي ولماذا تنتمي الفلسفة إلى المسيحية. فهي كلها مراحل في تاريخ "المسيح" الذي هو تاريخ واحد. والوحي في "المسيح" لا ينفي هذه المراحل وإنما يؤكدها.

والمشكلات المرتبطة بالثنائية تم حلها بلغة تاريخ للخلاص في عهود مختلفة. ليس هناك وحي واحد فقط. إن فكرة الكتاب المقدس عن "الكيروس" تعني أن هناك وحيا يصلح لكل عهد جديد: أولا، عهد الفردوس، ثم عهد الشعب المختار، ثم عهد أتباع "المسيح"، وأحيانا عهد الروح القدس. في كل حالة من الحالات يكون هناك "كيروس" مختلف، "توقيت سليم" مختلف. هذا النوع من التفكير يحرر المسيحية من أن تضع نفسها في الموقف الضيق الذي تعلن فيه أن وحيها هو الوحي الوحيد ولا ينظر إليه في داخل إطار تاريخ الوحي بأكمله. إن هذا الضيق يفضي، كما هو في حالة "ماركيون" وفي حالة المدرسة البارتية، إلى حد ما، إلى عزل الوحي في جانب ووضع الجنس البشري كله في جانب آخر .

وإذا ما تحولنا إلى التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح"، سنجد أن "إيرينيوس" يقول: "إن ما هو غير مرئي من الابن هو الأب، وما هو مرئي من الأب هو الابن." هذا هكذا على نحو أبدى. فهناك دوما شيء يكون من "الله"، من ناحية الإمكان، وهناك دوما شيء يظل كسر وكهاوية في "الله". هذان الجانبان يتم التفرقة بينهما بشكل رمزي بالأب والابن. فالابن الذي يكون على نحو أبدى عبارة عن الجزء المرئي من الأب الذي يصبح متجليا في الظهور الشخصي لـ "يسوع باعتباره المسيح". ولقد أكد الآباء اللا - غنوص على الوحدانية في المسيحية بشكل أقوى مما فعل المدافعون عن الدين، وذلك لأنهم اضطروا مع التعامل مع ميول مسيحية إلى القول بالشرك أو تعدد الآلهة. ولقد كان المدافعون عن الدين، بمذهبهم في "اللوغوس"، سينزلقون إلى حيث الاقتراب الخطير من التفكير القائل بالشرك، أو التثليث، لو أنهم تعاملوا مع "الروح" بنفس الطريقة التي تعاملوا بها مع "اللوغوس". وفي الخط الفكري الذي يبدأ من "يوحنا" حتى "إغناطيوس" و"إيرينيوس" نجد أن "اللوغوس" كما أنه يكون عبارة عن أقنوم، صورة أو قوة أدني للوجود في "الله"، فهو يكون أيضا هو "الله" نفسه باعتباره وحيا، باعتباره تجليه - الذاتي.

وأطلق "إيرينيوس" على الخلاص اسم الاسترداد. وهو هنا كان يشير إلى Ephesians ١٠ الذي يتحدث عن تجمع سائر الأشياء في السماء والأرض في "المسيح". وبنى "إيرينيوس" فكرته عن تاريخ الخلاص على هذه الكلمات التي جاءت

في Ephesians هذه الفكرة تعنى أن التطور الذي توقف بسبب "آدم" استرده "المسيح" وأكمله. ففي "المسيح" بدأ الجنس البشري الجديد. فذلك الذي كان من المفروض أن يصير إليه الجنس البشري، وتمزق ذات مرة بواسطة "آدم"، وصل أخيرا إلى تحققه أو اكتماله بظهور "المسيح". ومع ذلك فإن الكون كله، وليس الجنس البشري فقط، يجد اكتماله بظهور "المسيح". ولكي ينجز "المسيح" هذا، كان عليه أن يشارك في طبيعة آدم. وعلى هذا يكون "المسيح" هو بداية الحياة مثلما أن "آدم" هو بداية الموت، "فآدم" تم اكتماله في "المسيح"؛ وهذا يعني أن "المسيح" هو الإنسان الماهوي، الإنسان الذي كان على "آدم" أن يكونه غير أنه لم يكونه بالفعل. إن "آدم" لم يكن في حالة من الاكتمال منذ البداية، لقد عاش في براءة طفولية. هنا نجد مذهبا عميقا لما أطلق عليه اسم الإنسانية المتعالية (المفارقة)، الإنسانية التي تقول إن "المسيح" هو تحقق (اكتمال) الإنسان الماهوي، تحقق الطبيعة الآدمية. هذا التحقق أصبح ضروريا لأن الانقطاع حدث على صعيد تطور الإنسان؛ فلقد سقط "آدم" ولم يفلح في أن يكون ما كان يجب أن يصير إليه. والبراءة الطفولية لآدم تم فقدها؛ غير أن "آدم الثاني" يستطيع أن يكون ما هو أهل لأن يكونه، إنسانيا بالمعنى الكامل. ونحن نستطيع أن نصبح آدميين بالمعنى الكامل من خلال المشاركة في هذه الإنسانية الكاملة التي ظهرت في "المسيح". هذا يشتمل على الحياة الأبدية، التماثل مع "الله" من حيث المشاركة في اللامتناهي.

عندما أتعرض لهذه المسائل، تصيبني الدهشة دوما من روعة لاهوت الكنيسة القديمة مقارنة باللاهوت الدارج (الشعبي) الذي تطور في القرن التاسع عشر، ومن العمق والملائمة للمفارقة المسيحية، التي يتمتع بها ذلك اللاهوت الذي لم يصبح أبدا لاعقلانيا، أو عبثيا، أو محالا. نعم نحن لا ننكر أنه كانت هناك عناصر محالة تقع على الحدود وذلك فيما يتعلق بالمعجزات، وغيرها. غير أن الموقف الرئيس كان موقفا عميقا تماما، أعني، فهم "المسيح"، ليس كحادثة عارضة أو تحول لموجود أسمى، وإنما كإنسانية مكتملة أو ماهوية، ومن ثم تنتسب دوما إلى "آدم"، إلى وجود الإنسان الماهوي وإلى حالته الساقطة.

٥- التثليث والتعليل اللاهوتي لشخص المسيح

لقد قدم "ترتليان" الصيغة الأساسية للتثليث والتعليل اللاهوتي لشخص

"المسيح". وهو استخدم لغة تشريعية بطريقة بلغت من المهارة حدا جعلها تصبح حاسمة بالنسبة للمستقبل. ولقد دخلت الصيغ التي قدمها "ترتليان" في عقائد الكنيسة الكاثولوكية الرومانية. يقول "ترتليان": "دعنا نحفظ سر البنية الإلهية التي تحل أو تفك الوحدة إلى تثليث، الأب، والابن، والروح القدس، ثلاثة ليس من حيث الماهية وإنما من حيث الدرجة أو المرتبة، ليس من حيث الجوهر وإنما من حيث الشكل". هنا تم لأول مرة تقديم "ترتليان" لكلمة "التثليث" بلغة كنسية. ولقد تحدث أيضا عن الوحدة في التثليث، حيث أنكر أي شكل من أشكال الميول إلى التثليث. وتحدث، بدلا من ذلك، عن "البناية"، تلك الكلمة التي تمثل أهمية بالنسبة للاهوت المسيحي القديم. فأن تتحدث عن "البناية" الإلهية معناه أنك تتحدث عن "بناية" "الله" لتجلياته في عصور التاريخ، فالثالوث تم بنايته في تجليات تاريخية بطريقة حية وديناميكية. غير أنه لا يوجد في هذا الثالوث سوى ماهية إلهية واحدة. وإذا ترجمنا "الماهية" بـ "قوة الوجود"، فسوف يكون لدينا ما كانت تعنيه هذه الكلمة. فنهاك قدرة إلهية واحدة للوجود، وكل واحد من التجليات الثلاثة البنائية لقوة الوجود يشارك في القوة أو القدرة الكاملة للوجود.

و"الله" يتمتع (بالعقل) أو "اللوغوس" في ذاته على نحو أبدي. هذا العقل هو الكلمة الباطنية أو الداخلية. وهذه هي بالطبع صفة للوجود الروحي. فإذا قلنا إن "الله" هو "روح"، يجب علينا أن نقول أيضا إنه ثالوث، فهو يمتلك الكلمة في داخل ذاته ويتمتع بالوحدة مع تموضعه - الذاتي. فالكلمة تصدر عن "الله" مثلما يصدر الشعاع عن الشمس. وفي لحظة الخلق يصبح "الابن" أقنوما ثانيا، و"الروح" أقنوما ثالثا. والجوهر أو الماهية الإلهية، التي تعني قوة الوجود، تكون في الأقانيم الثلاثة. إن مصطلح "الشخص " Personعند "ترتليان" لا يعنى نفس ما نعنيه نحن بكلمة "الشخص". فأنت وأنا نكون من الأشخاص لأننا نستطيع أن نتعقل، وأن نقرر، وأن نتحمل المسئولية، وغيرها. هذا المفهوم للشخص لم يطبق على "الله" على الإطلاق، ولم يطبق على الأقانيم الثلاثة في "الله". فما الذي تعنيه الـ Persona إذن؟ "البرسونا"، مثلها في ذلك مثل الكلمة الإغريقية Person، هي قناع الممثل الذي من خلاله يمثل شخصية معينة. وعلى هذا يكون لدينا ثلاثة وجوه، ثلاثة ملامح، ثلاثة تعبيرات عن "الله"، في عملية التفسير - الذاتي الإلهي. هذه الثلاثة تشكل الصيغة الكلاسيكية للتثليث التوحيدي.

لقد قدم "ترتليان" أيضا صياغة رئيسية بالنظر إلى التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" فهو يقول: "نحن نرى ماهية مزدوجة، ليست ملتبسة وإنما متحدة في أقنوم (أو شخص) واحد، في "الله" والرجل يسوع." في هذه العبارة نجد المذهب القائل بطبيعتين أو قدرتين (قوتين) على الوجود، في الشخص أو الأقنوم الواحد الذي هو "المسيح". هنا نجد أن كلمة Person تعني وجها أو وجودا فرديا واحدا ذات طابع شخصي، أعني، "يسوع". في هذا الشخص تتحد قوتان مختلفتان للوجود، إحداهما إلهية والأخرى إنسانية. وكل قدرة أو قوة من هاتين القوتين تكون مستقلة، فهما غير ملتبستين معا، ومع ذلك فهما متحدتان في شخص واحد. وإذا سألنا كيف يكون ذلك ممكنا، فنحن نتوقع بذلك المناقشات المتأخرة أو التي جاءت فيما بعد.

وبشأن السؤال المتعلق بما إذا كان التجسد هو عبارة عن مسخ أو تحول، أعنى أن "الله" أصبح إنسانا، أو عبارة عن قبول الماهية الإنسانية، نجد أن "ترتليان" يقرر لصالح هذا الموقف الأخير. فهو كان، مثل اللاهوتيين، على يقين بأن "الله" لا يقبل التغير أبدا، وأن القدرتين على الوجود لابد من الإبقاء عليهما بمعنى جعل لكل واحدة منهما هويتها الخاصة. فـ "يسوع" كإنسان ليس إلها متبدلا أو ممسوخا؛ إنه إنسان حقيقي، إنسان واقعي. وهو يستطيع أن يكون أيضا إلها حقيقيا، غير أنه ليس عبارة عن خليط من الاثنين. فلو كان "اللوغوس" قد تشخص أو تبدل إلى شيء آخر، لكان قد غير أو بدل طبيعته، غير أن "اللوغوس" يظل "لوغوس" في الإنسان "يسوع". وهذا يعني أن تفكير "ترتليان" في "اللوغوس" يميل إلى إقرار الطبيعة الإنسانية بدلا من فكرة المسخ الأسطورية.

وطبقا لـ "إيرينيوس" يمكن القول إن القوة (القدرة) المنقذة هي "الروح" القدس التي تسكن في الكنيسة وتعيد تجديد أعضائها حيث تخرجهم من القديم إلى حيث الجديد في "المسيح". فـ" المسيح" يمنحهم حياة ونورا؛ إنه يمنحهم الواقع الجديد. هذا هو عمل "الله" في الإنسان الذي يُقبل بواسطة الإيمان. ولهذا، ليست هناك حاجة إلى أي شريعة (أو قانون) طالما أننا نحب "الله" ونحب الجار. هذا هو العنصر الذي نجده عند "بولس"، غير أنه ليس قويا بما يكفي لقهر العناصر المعارضة لـ "بولس". وبصفة مطلقة، يمكن القول إن الوجود الجديد هو وجود صوفي وأخلاقي. وبهذا المعنى يكون مفهوم "إيرينيوس"

يمثل أعلى صور الكاثولوكية المبكرة، غير أنه لم يكن "بروتستانتيا". فالتجديد يحدث في البروتستانتية بواسطة التبرير من خلال الإيمان.

إن "إيرينيوس" يفكر في عملية الخلاص بلغة تجديد صوفي سري يقود إلى حيث الخلود. وعلى النقيض من هذا، يتحدث "ترتليان" عن نظام كامل يمثل محتوى أو مضمون الحياة المسيحية. فهو يتحدث عن عملية التعليم (التربية) بواسطة الشريعة، وعن حقيقة أو واقعية الطاعة لحياتها الأبدية. هنا نجد " ترتليان"، صاحب العقل الروماني المشرع، الذي يحب الشريعة (أو القانون)، ونجد في نفس الوقت "ترتليان" الورع الزاهد، الذي أصبح من أتباع "مونتينيوس". وعند "ايرينيوس" نجد مشاركة صوفية، ونجد عند "ترتليان" خضوعا للشريعة أو القانون. هذان هما الجانبان الرئيسيان "للكاثولوكية" المبكرة. ولقد أصبح الوجه الثاني، الخضوع للشريعة، هو الوجه الحاسم قبل ظهور الاتجاه البروتستانتي. غير أن الحركة البروتستانتية رفضت أيضا الصورة التي قدمها "إيرينيوس"، وعادت إلى الجانب الآخر من "بولس"، أعني، التبرير من خلال الإيمان.

وعند "ترتليان" نجد الشكل "الكاثوليكي الروماني" من التقيد الحرفي اليهودي بالشريعة. فالعلاقة بـ "الله" هي علاقة حرفية. والمسيحية هي فقط الشريعة الجديدة. والمسيحية تعود إلى دين الشريعة، غير أنها حفظت من أن تصبح مجرد مذهب يهودي آخر من مذاهب الشريعة وتحكم بواسطة سر الخلاص المقدس. ولهذا، كان في إمكان "ترتليان" القول: "إن البشارة هي شريعتنا" وانتهاك الشريعة (القانون) يعني حدوث الذنب وضرورة العقاب. "غير أننا إذا فعلنا بإرادة "الله"، سوف يجعل "الله" نفسه الديان لنا. ثم بعد ذلك يمكننا أن نتلقى الجزاءات." وهناك نوعان من المطالب هنا: الأوامر أو الوصايا الشرعية والمشاورات أو النصائح. بهذه الطريقة يمكن لكل إنسان أن يكتسب خزانه من القداسة يرد فيها "للمسيح" ما منحه له. لقد تم تتويج فضيلة المسيحية. والتضحية من خلال الزهد والشهادة تجعل "الله" يفعل الخير لنا. "صدقوني، بقدر ما لا تسامحوا أنفسكم، بقدر ما سيسامحكم الله." هنا ومع نهاية القرن الثاني نصادف أفكارا سوف تشكل أهمية بالنسبة للمذهب "الكاثوليكي الروماني" الذي جاء فيما بعد. فنحن نجد الفكرة التي مؤداها أنه بينما أن الأوامر أو الوصايا الشرعية تكون لكل فرد، فهي تكون من

مشورات أو نصائح الرهبان؛ كما نجد أيضا فكرة "المسيح" باعتباره الموجود الجديد. لقد ظهرت "الكاثوليكية الرومانية" بسرعة في المسيحية. والسبب في ذلك هو أن "الكاثوليكية الرومانية" كانت بمثابة الشكل الذي يمكن تلقي المسيحية فيه بشكل سريع، يدخل في ذلك صور التفكير والحياة الرومانية والإغريقية.

٦- سر التعميد المقدس

لقد كان التعميد في ذلك الحين أهم الأسرار المقدسة. إنه يزيل الخطايا الماضية. والتعميد يتمتع بمعنيين: إنه يعني الاغتسال من الخطايا وتلقي "الروح" القدس. هذا، بالطبع، يفترض أيضا الاعتراف المعمودي بالعقيدة، وعي المرء بالخطايا والتيقن من المنقذ.

وممارسة التعميد تتمتع بصفات ثلاث:

١- يضع المرء يده على المرشح للتعميد، ثم يمنحه زيتا مقدسا، يمنحه الوسيط الذي يجعل تلقي "الروح" ممكنا..

٢- يرفض المرء الشيطان، بكل غروره وملائكته. فالمرء يترك المجال الشيطاني، وهذا كان يعني نهاية مشاركة المرء في الوثنية. وهذه الصيغة (القاعدة) لم تكن مجرد قاعدة أخلاقية؛ لقد كانت أعمق من هذا بكثير. لقد كانت بمثابة الانفصال عن الشياطين التي حكمت العالم، معارضة الوثنية التي تقول بالشرك أو تعدد الآلهة.

٣- أما العنصر الثالث في التعميد فهو وحدة" التكفير والهجرة". لقد أتى الوجود الوثني إلى نهايته، ولقد بدأ الوجود المسيحي. فعند التعميد تكون المرحلة التمهيدية للدخول في الكنيسة قد وصلت إلى نهايتها. وأولئك الذين حدث لهم التعميد يسمون أولئك الذين يتمتعون بالكمال. وذلك لأنهم وصلوا إلى الغاية الباطنية أو الداخلية لوجود الإنسان نفسه.

لقد كانت نظرية التعميد عند الآباء اللاغنوص تقول بأن "الروح" تكون متحدة مع الماء، على غرار ما كان الأمر في الأسرار الغنوصية. فلقد كان من السهل على "ترتليان"، بخلفيته "الرواقية"، أن يفكر في "الروح" باعتبارها قوة مادية في الماء. وهذه

القوة تمحي فيزيقيا أو جسمانيا، وبكيفية ما، الخطايا السابقة وتمنح "الروح" للجسد. هنا نجد ما أطلق عليه "ترتليان" اسم "المذهب المادي". ولقد كان ذلك شيئا هاما وذلك لأنه جعل من الممكن تعميد الأطفال. فإذا كان الماء هو القدرة (أو القوة) المنقذة، فإن الطفل يمكنه أن ينقذ مثل الشاب تماماً. لقد قبل "ترتليان" هذا المذهب بشيء من التردد. غير أن المسيحية اضطرت إلى قبوله عندما كفت عن تعميد الأفراد، فردا فردا، الذين خرجوا من الوثنية (أي ناداهم " الله" من الوثنية)، وقامت بدلا من ذلك بتعميد "سائر الأمم". في هذه الحالة لم يكن من الممكن استبعاد الأطفال. ومع ذلك، إذا كان لابد من استبعاد الأطفال، فمن الضروري في هذه الحالة أن توجد نظرية موضوعية تماما في التعميد، وذلك لأن الأطفال لا يتمتعون بذوات يمكنها أن تقرر.

وكان "العشاء الرباني" بالنسبة لـ "إيرينيوس" بمثابة الوسيط الفيزيقي (الجسماني) للخلود. ففيه يحدث الاتحاد بالعنصر الإلهي والسماوي.

هذه الأفكار هي التي صنعت "الكنيسة الرومانية"؛ وكان مقدراً لها أن تصبح مؤثرة على المدى الطويل. ولقد كانت الكنيسة الكاثولوكية مهيأة للوجود حوالي عام ٣٠٠ بعد الميلاد ولهذا السبب لا نستطيع أن نقول إن "البروتستانتية" هي إعادة تقرير للقرون المبكرة. لقد كانت المظاهر "الكاثولوكية" تتمتع بالقوة في وقت مبكر للغاية. وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت "الوسطية" الإنجليكانية، التي تكون في ذاتها حلا مثاليا لانقسام الكنائس، لا تحقق أي نفع. فما يسمى باتفاق القرون الخمسة الأولي لم يكن على الإطلاق اتفاقا على مبادئ "الإصلاح". ولهذا، إذا قال شخص إننا يجب علينا أن نتحد من خلال العودة من جديد إلى التطور الذي يبدأ من "إيرينيوس" حتى "ديونيسيس الإريوباجيت"، سوف أقول إنه من الأفضل له أن يصبح "كاثوليكيا"، لأن البروتستانتية لا تستطيع أن تفعل ذلك. ففي هذه القرون الأولى توجد العديد من العناصر التي لا تستطيع أن تقبلها "البروتستانتية"، على سبيل المثال، هناك عناصر في مذهب الكنيسة، وفي مذهب السلطات، وفي نظرية الأسرار المقدسة، ناهيك عن التثليث والتعليل اللاهوتي لشخص "المسيح"، هذا على الرغم من أنها تنطوي هي الأخرى على مضامين لا يمكن قبولها.

هـ- الأفلاطونية - المحدثة

إن نهاية الفلسفة الإغريقية وصلت إلى حالة أصبحت فيها الفلسفة عبارة عن دين، كما أصبح الدين فلسفة صوفية. ومن ثم عندما أصبح الفلاسفة في ذلك الحين مسيحيين، كان بإمكانهم استخدام فلسفة كانت أصلا نصف - دينية. والفلسفة لم تكن في ذلك الحين هي الفلسفة التي يعلمها اليوم الإمبريقيون، أو الوضعيون المناطقة، أو الطبيعيون. إن الفلسفة نفسها كانت تشتمل، في فترة العهد الجديد، على اتجاه ديني. هذا هو السبب الذي جعل المسيحيين يضطرون إلى التعامل مع الفلسفة، وذلك لأنها كانت عبارة عن دين منافس لها. والاسم الذي كان يطلق على هذه الفلسفة هو الأفلاطونية - المحدثة. وفي الأفلاطونية - المحدثة تم جمع أفكار أفلاطونية، ورواقية، وأرسطية معا في مذهب كان فلسفيا ودينيا معا. ولقد عبرت الأفلاطونية المحدثة عن شوق العالم القديم إلى دين جديد. لقد عبرت عن موت سائر الديانات الجزئية (غير العالمية) كما عبرت في نفس الوقت عن انهيار العقل المستقل بذاته، عن استحالة أن يخلق العقل بذاته مضمونا جديدا للحياة. ولهذا أصبح هؤلاء الفلاسفة متصوفة وحاولوا، كمتصوفة، خلق دين جديد في ظل الحماية المستبدة لـ "جوليان المرتد". وهذا جعلهم يضطرون إلى الدخول في مصادمات مع المسيحية. ولقد قبل لاهوتيوا الإسكندرية العظماء، "كليمنت" و"أورجين"، تحدي الأفلاطونية - المحدثة، واستخدموا مفاهيمها للتعبير عن المسيحية.

والأفلاطونية المحدثة تتسم بالأهمية ليس فقط بسبب تأثيرها على "أورجين"، الذي قدم أول مذهب لاهوتي عظيم، وإنما أيضا لأنها أثرت؛ من خلال "ديونيسس الأريوباجيت"، في التصوف المسيحي بأكمله وفي معظم أشكال اللاهوت المسيحي الكلاسيكي التي جاءت فيما بعد، خاصة التي تتعلق بمذاهب "الله"، والعالم، والنفس. فمن المستحيل تفهم التطور الإضافي الذي طرأ على اللاهوت المسيحي بدون معرفة شيء عن الأفلاطونية - المحدثة، التي تعد آخر محاولة عظمى بذلتها الوثنية للتعبير عن نفسها بلغة لاهوت فلسفي، كان بمثابة علم وحياة معا بالنسبة للعقل القديم.

وكان "أفلوطين" الفيلسوف المسئول في الغالب عن مذهب الأفلاطونية المحدثة.

وكان هذا المذهب ينطوي ليس فقط على جانب علمي وديني، وإنما كان ينطوي أيضا على جانب سياسي. ولقد حاول الإمبراطور "جوليان" "المرتد" إدخال مذهب الأفلاطونية - المحدثة ضد المسيحية، الأمر الذي يوضح أنه لم يكن فقط يعتبره بمثابة مذهب علم أو فلسفة، وإنما كان أيضا يعتبره مذهبا شاملا في التسامي الديني بالنفس.

فـ "أفلوطين" يرى أن "الله" "واحد" متعالي (مفارق)؛ إنه الواحد الذي يتعالى على كل عدد، حتى على العدد "واحد" طالما أنه عبارة عن عدد يتضمن ٤،٥،٢،٣، وهلم جرا. إنه ذلك الذي يكون فيما وراء العدد، وللتعبير عن ذلك يستخدم كلمة "واحد". وعلى هذا، حيثما نسمع كلمة "واحد" في اللغة الصوفية، يتعين عدم فهمها على أنها بمثابة عدد واحد إلى جانب أعداد أخرى، وإنما على أنها عبارة عن ذلك الذي يتجاوز سائر الأعداد. فالواحد يشير بصفة خاصة إلى ذلك الذي يكون فيما وراء الانقسامات الرئيسة للواقع، كالانقسام (التصدع) بين الذات والموضوع، وبين الذات والعالم. ولهذا، يكون "الله" هو هاوية كل شئ محدد، الهاوية التي يختفي فيها كل شئ محدد. غير أن هذه الهاوية ليست شيئا سلبيا؛ إنها أكثر الأشياء إيجابية لأنها تحتوي على كل شئ موجود. عندما تقرأ في الأدب الصوفي عن "العدم المتعالي"، لا تفسر ذلك على أنه "ليس" سوى "ليس"، أعني، لا شئ محدد، لا شئ متناهي، وإنما على أنه أساس كل شئ متناهي ومحدد. وطالما أن هذا الأساس يكون أساسا بدون تمايز في ذاته، فإنه يكون لا متحركا، ولا متغيرا، وأبديا. وعن هذا الأساس الأبدي لكل شئ، الذي يختفي فيه كل شئ، تصدر الأشياء في نفس الوقت. والمذهب بكامله هو عبارة عن وصف للطريقة التي بها يصدر العالم وسائر أشكاله عن الأساس المطلق للوجود. فالشيء الأول الذي يصدر، مثل الضوء الذي يصدر عن الشمس، هو ما أطلق عليه الإغريق اسم "النوس" Nous، الذي يمكن أن يترجم "بالعقل" أو "الروح". هذا المبدأ هو المبدأ الثاني بعد المبدأ المطلق، بعد أساس الوجود الذي فاض عنه. هذا المبدأ الثاني، النوس، هو ذلك الذي فيه ينظر المبدأ الأول، الأساس الأبدي، إلى ذاته. إنه مبدأ الحدس - الذاتي للأبدي. فـ "الله "يتجلي لنفسه في مبدأ النوس ")العقل" أو "الروح . هذا الحدس - الذاتي الإلهي في النوس هو مصدر سائر الأشكال أو الصور والبنيات، سائر الإمكانات وسائر ما أسماه "أفلاطون" باسم "الأفكار". هذه

"الأفكار" هي الإمكانات الماهوية للوجود. فكل شيء حقيقي وجميل يكون كامنا في النوس، في العقل الإلهي وفي حدسه - الذاتي الأبدي. فالعقل الأبدي لا يحتوي فقط على الماهيات العامة - الشجرية، والاحمرار، وغيرها - وإنما يحتوي أيضا على ماهيات الأفراد. ففي "الله" توجد صورة كل واحد منا، بمعزل عن التغيرات التي تحدث في كل لحظة من حياتنا، إنها الصورة التي يراها الرسام الأعظم ويعبر عنها في تصويره لنا.

غير أن هناك مبدأ ثالثا أطلق عليه "أفلوطين" اسم "النفس". والنفس هي مبدأ الحياة في التفكير الإغريقي بكامله. إنها في الأصل لا تكون عبارة عن جوهر خالد، وإنما هي مبدأ الحركة. إنها المبدأ الذي يحرك النجوم، الأمر الذي يعني أن النجوم لها نفوس، وهي المبدأ الذي يحرك الحيوانات والنباتات، ومن ثم فإن هذه لها نفوس؛ وهي المبدأ الذي يحرك أجسادنا، ولهذا لنا نفوس، وهي المبدأ الذي يحرك الكون كله، ولهذا فهناك نفس - عالمية أو كلية. هذا المبدأ الذي هو مبدأ النفس يقع في موقع وسط بين النوس والواقع الجسدي. إنها القدرة المنتجة للعالم الموجود، إنها تشكل (أو تصور) المادة وتتحكم فيها، مثلما يشكل (يصور) ويتحكم مبدأنا أعني مبدأ الحياة في كل خلية من خلايا جسدنا. إن نفس العالم تحقق ذاتها في الكثير من النفوس الفردية. فكل شيء له نفس فردية. هذه النفوس الفردية تمنح الحركة والحياة لكل شيء، غير أن سائر الأشياء لها مبدأ مشترك في نفس العالم.

هذا المبدأ أعني مبدأ النفس يكون، بشكل عام وبشكل فردي، عبارة عن مبدأ الغموض. فلقد عرف "أفلوطين" أن الحياة غامضة، أن الغموض هو صفة محددة للحياة. فالنفس تتحول تجاه الروح (أو النوس) وتجاه المادة معاً. إنها تنظر في اتجاهين، إن صح التعبير، إنها تنظر دوما إلي مضامين لها معنى .وبلغتنا نحن يمكننا أن نطلق على هذا اسم حياة الإنسان الروحية، معبرا عنها بمعرفة، وأخلاق، وجمال، وغيرها. وفي الوقت نفسه تنظر النفس إلى وجودنا الجسماني وإلى العالم بأكمله بسائر تجسداته المادية.

في هذا المذهب الذي هو مذهب في التسلسل الهرمي (أو في المراتب أو الدرجات) الذي يبدأ من المطلق إلى العقل والنفس والمادة، يكون لكل شيء موجود مكانا معينا. بهذه

الطريقة يمكن لـ "أفلوطين" أن يضع العـالم الميثولـوجي بأكملـه في مذهبـه، وذلـك بعـد تطهيره بواسطة الفلسفة. فآلهة الوثنيين أصبحت عبارة عن قوى أو قـدرات محـدودة عـلى الوجود لها مكانها في الواقع بأكمله أو في شموليته. فهذا العالم هو عالم متناغم، إنـه موجـه بمبدأ العناية. وهذا الاتحاد بين العناية والتناغم - الذي هو المبدأ الرئيـسي لعـصر التنـوير وللإيمان بالتقدم الذي شهده العصر الحديث - يشكل الأساس لرؤيـة متفائلـة في العـالم. هذا التفاؤل يكشف عن نفسه في عبارة أخرى من عبارات "أفلوطين"، أعني، العبارة التي تقول إن القوى التنجيمية، القوى الشيطانية، هي عبارة عن وهـم. إنهـا ليـست لهـا قـدرة مستقلة، إنها خاضعة للعناية، وذلك على غرار ما وصفها "بولس" في رسائله إلى أهل روما ٨. والفارق بين الاثنين يكمن في أن "أفلوطين" اشـتق هـذه العبـارة مـن فلـسفته القائلـة بالتناغم الكوني، بينها أن "بولس" اشتقها من انتصار "المسيح" المظفر على الشياطين .

هناك العديد من النفوس في الكون: هناك نفوس فانيـة، كالنباتـات، والحيوانـات، والموجودات الإنسانية، وهناك نفوس خالدة مثل الموجودات نصف - الإلهية والإلهية التي جاءت في الأساطير القديمة. هذه الآلهة الميثولوجية أعيد إثباتها في هذا المـذهب باعتبارهـا قوى للوجود. إنها لا تناقض بعضها البعض وإنما تتمتع بمكانها المحـدد في مذهبـه القائـل بالتسلسل الهرمي أو بالدرجات.

والمبدأ الذي ينظم هذا العالم بأكمله، بلغة العناية، هو "اللوغوس". و"اللوغـوس" هو الجانب العقلاني "للنفس" أو الذهن. إنه ليس مرتبـة أخـرى وإنـما هـو فقـط الجانـب الديناميكي للنفوس، إنه مبدأ العقل الذي ينظم كل شئ بعناية ويمنحه مكانته. إنه، بتعبير معاصر، القانون الطبيعي الذي يخضع له كل شئ، في الطبيعة والأجساد الحية. "فالنوس" ليس هو "اللوغوس"، إنه مصدر سائر المضامين، غير أن "اللوغوس" يمنح النظـام لهـذه المضامين. "فاللوغوس" هو المبدأ الأكثر ديناميكيـة، القـوة العاملـة بالعنايـة التـي تحـرك القوانين الطبيعية والأخلاقية.

ونظرا لغموض النفس فهي تستطيع أن تتحول عن "النوس" وأن تتحـول بالتـالي عن مصدرها الأبدي في الواحد السحيق أو الذي لاقرار له. إنها تستطيع أن تفصل نفـسها

عن مصدرها الأبدي وأن تتحول إلى المجالات الأدنى. والطبيعة هي مجال اللاشعور أو اللاوعي وهي تقف بين المادة والنفس الواعية. غير أن الطبيعة تتمتع بنفوس لاواعية؛ والنفس لا تكون واعية بشكل كامل إلا في الإنسان وحده. وهذا التحول للنفس عن النفوس نحو المادة، نحو المجال الجسدي هو مصدر الشر. والشر ليس قوة إيجابية، إنه نفي أو سلب لما هو روحي. إنه مشاركة في المادة؛ في اللاوجود. والإغريق والمسيحيون لم يقبلوا الفكرة التي مؤداها أن الشر هو حقيقة أنطولوجية. فالفكرة التي تقول بوجود أساس إلهي للشر، موجود إلهي يحدث الشر، هي هرطقة مانوية. فالشر هو لا – وجود. عندما يتفوه "أفلوطين" أو "أوغسطين"، أو أنا نفسي، بهذه العبارة، سرعان ما يوجه إلينا الاتهام بأن هذا يعني أن الخطيئة لم تؤخذ بجدية، أن الخطيئة هي عدم أو لا شيء. فظاهر كلمة "اللا – وجود" ينقل للبعض انطباعا بأن الخطيئة هي عدم أو لا شيء. فظاهر كلمة "اللا – وجود" ينقل للبعض انطباعا بأن الخطيئة هي شيء وهمي، وليست شيئا حقيقياً. ومع ذلك، فإن تشوه شيء يتمتع بوجود يكون تشوها حقيقيا تماما مثل الحالة غير المتشوهة لذلك الوجود، وهو فقط لا يكون حقيقيا من الناحية الأنطولوجية. فلو كانت الخطيئة حقيقية من الناحية الأنطولوجية فإن هذا سيعني أن هناك مبدأ خالق للشر، كما هو الحال في المانوية، غير أن هذا هو ما ينكره المذهب المسيحي في خلق العالم. فلقد قال "أوغسطين" "إن الوجود من حيث هو وجود يتمتع بالخير. والشر هو تشويه الخلق الخير."

لقد وصف "أفلوطين" هذا اللا – وجود أو العدم (Me On) بأنه ذلك الذي هو مادة ويمكنه أن يصبح أو يصير وجودا. هذا اللا – وجود الذي يتحدث عنه هو ذلك الذي لم يتمتع بوجود بعد ويقاوم الحصول على الوجود. وهو يطلق عليه ذلك الذي يفتقر إلى مقياس أو معيار، أو حد، أو شكل (صورة). إنه يكون دوما محتاجا، غير محدد، جوعان؛ إنه الفقر المطلق. إن الشر، بتعبير آخر، هو حضور هذا اللا – وجود في وجودنا الجسدي. إنه غياب قوة الوجود، قوة الخير.

لقد تحولت النفس نحو هذا اللا – وجود وذلك لأنها آمنت بأنه بمساعدة اللا – وجود يمكنها أن تعتمد على نفسها. وهكذا، فصلت نفسها عن الأساس وعن "النوس" الذي كانت متجهة له في الأصل. غير أن النفس تنظر إليه مرة أخرى وتتوق إلى

الأساس الذي صدرت عنه. والنفس تصعد بحب إلى ذلك الذي هو جدير بأن يُحب، أعني، أساس ومصدر الوجود ذاته. وعندما تصل النفس إلى الغاية المطلقة لشوقها، تصبح مثل "الله". فمن يكون له حدساً مطلقا بـ "الله" يكون متوحدا مع "الله" (أي يكون هو و"الله" واحدا). غير أن هذا الطريق هو طريق صعب. إنه يمضي أولا عبر الفضائل، ثم بعد ذلك إلى التطهر الزهدي. والاتحاد المطلق مع "الله" لا يمكن الوصول إليه سواء بواسطة الأخلاقيات أو بواسطة الزهد في الحياة. إنه يمكن الوصول إليه بواسطة النعمة فقط، أعنى عندما تدرك قدرة الواحد المتعالي الذهن في جذب. هذا لا يحدث إلا نادرا، إنه لا يحدث إلا في الخبرات الكبرى التي لا يمكن حدوثها قسراً.

وفي الجذب الأسمى أو الأعلى يحدث ما يطلق عليه "أفلوطين" اسم هروب الواحد إلى "الواحد"، أعني، هروبنا من الأفراد إلى "الواحد" المطلق الذي هو فيما وراء العدد. ما هي غاية، هدف وجود الإنسان؟ لقد قدم "أفلاطون" الإجابة على ذلك من قبل: أن يصبح المرء شبيها بـ "الله" قدر إمكانه. هذا أيضا كان هدف الديانات السرية، التي كان يفترض فيها أن النفس تشارك في "الواحد" الأبدي. هذا هو المشروع الفكري "الإسكندري"، إنه عبارة عن دائرة تبدأ في "الواحد" الذي لا قرار له، ثم تهبط بالفيض عبر طبقات أو درجات حتى يتم الوصول إلى الموقف الغامض للنفس، ثم بعد ذلك يأتي سقوط النفس في قوة العالم المادي، الذي تحدد باللا – وجود. ثم تستمر الدائرة بعد ذلك من خلال تسامي النفس (أو صعودها) مرة أخرى عبر سائر هذه الدرجات حتى تصل إلى الواحد الأسمى، ويتم الوصول إلى هذا الهدف في الجذب. يجب علينا أن نضع هذا المذهب في اعتبارنا، وذلك لأننا لا نستطيع أن نفهم علاقة المسيحية بالتصوف والفلسفة الإغريقية بمعزل عنه.

و - كليمنت وأورجين الإسكندريان

١- المسيحية والفلسفة

لقد تم تطوير مذهب الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية. ولقد كان "أمونيوس ساكاس" معلما لـ "أفلوطين" و"أورجين". وكان "أورجين" أعظم لاهوتي وفيلسوف في مدرسة الإسكندرية. هذه المدرسة كانت مدرسة تعلم بطريقة السؤال والإجابة، حيث

كان هذا النوع من التعليم يعد نوعا من أنواع التعليم بنظام الحلقات الدراسية اللاهوتية. ويعد "كليمنت" الإسكندري أول المعلمين العظماء في هذه المدرسة. ولقد استخدم "كليمنت" مذهب "اللوغوس" بطريقة جذرية أو متطرفة. وكان، من هذا الاعتبار، معتمدا على الرواقية أكثر من اعتماده على المدرسة الأفلاطونية. فـ "الله" هو الواحد الذي فيما وراء الأعداد. ومع ذلك، فإن "اللوغوس" هو الوسيط لكل شئ يصبح "الله" متجليا فيه. لقد قال إن "اللوغوس" هو عضو الإنسان - المحب "لله"، ولهذا فهو معلم الجنس البشرى في الماضي والحاضر. و"اللوغوس"، باعتباره التجلي - الذاتي للإله، يعمل دوما في عقول إنسانية. فـ "اللوغوس" أمد اليهود بالشريعة، وأمد الإغريق بفلسفتهم. ولقد أمد سائر الأمم بطريقة ما. و"اللوغوس" لا يغيب أبدا عن الناس.

عندما يتحدث "كليمنت" عن الفلسفة فإنه لا يقصد فلسفة بعينها، وإنما يقصد ذلك الذي يكون صادقا (حقيقيا) عند سائر الفلاسفة. وفكره يحتوي على خليط من العناصر من الفلسفة الإغريقية ومواد الكتاب المقدس. ولقد اقتبس أجزاء بكاملها من مصادر رواقية. وهو حول المسيحية ليس فقط إلى فلسفة وإنما أيضا إلى طريقة فلسفية في الحياة. فهو عرف الفلسفة بأنها السعي إلى حياة كاملة. والحياة بطريقة فلسفية كان يعني في التطور الإغريقي المتأخر سعي المرء إلى أن يصبح قريبا من "الله" بقدر ما يستطيع. ولقد كانت فكرة "كليمنت" تتمثل في العيش طبقا "للوغوس"، العيش حياة لوغوسية، أو كما نترجمها نحن، حياة لها معنى، حياة بلغة المعاني الموضوعية. والمسيحيون يبدأون بالإيمان Pistis، أولا. وترجمة الـ" Pistis بالإيمان" ليست ترجمة مناسبة. فهي تعبر عن حالة الوجود في الإيمان. بهذا المعنى يكون الإيمان حالة مشاركة في واقع الوجود الجديد. إنه يتضمن التحول، والميول الزهدية، والآلام، والأمل. هذا هو الفرض المسبق لكل شئ آخر في المسيحية، وهنا يبتعد أو ينحرف "كليمنت" عن فلاسفة الإغريق. فالعيش طبقا "للوغوس" يعني المشاركة في مجال الإيمان والحب، أعني، في مجال الكنيسة. واللاهوتيون الإسكندرانيون لم يكونوا فلاسفة مستقلين، وإنما كانوا أعضاء في الكنيسة المسيحية. ولهذا، شاركوا في حالة الإيمان التي تفترضها سائر المعرفة. ومع ذلك، فإن حالة الإيمان ليست حالة كافية طالما أنها لم تفهم إلا على أنها عبارة عن تصديق وطاعة. والمشاركة الحقيقية تقتضي ما هو أكثر من ذلك، إنها

تقتضي الدافع نحو المعرفة أو "الغنوصص". فالمسيحي هو "الغنوص" الكامل. و"الغنوصص" هو الإيمان المعرفي، الإيمان الذي يطور محتوياته معرفيا. إنه تفسير علمي لتقاليد الإيمان. ولقد استخدمت كلمة "علمي" هنا ليس بمعنى العلوم الطبيعية وإنما بالمعنى المنهجي. فكل فرد يكون على طريق هذا التطور، غير أن قلة قليلة فقط هي التي تصل إلى الهدف. والأفراد الذين يتمتعون بالكمال هم فقط أولئك الذين يكونون، كما يقول "كليمنت"، "غنوصيين" طبقا للقانون الكنسي. هذا يعني أن الفلاسفة مقيدون بالتراث الكنسي الذي قبلوه عندما دخلوا الكنيسة. والخير الأسمى بالنسبة لهؤلاء الغنوص المتمتعين بالكمال يتمثل في معرفة "الله". هذه المعرفة ليست معرفة نظرية بلغة البراهين والتحليلات، وإنما هي مشاركة في "الله". إنها ليستEpisteme ، أعني، معرفة علمية، وإنما هي غنوص، أعني، معرفة صوفية أو تشاركية. إنها ليست غنوص خاص بالتأمل الحر وإنما هي غنوص خاص بالمشاركة في الطائفة المسيحية وفي "الله". والتراث أو العرف يظل هو القانون، أعني المعيار، والكنيسة هي الأم التي بدونها لن يمكن تحقيق الغنوصص.

إن فكر "كليمنت" هو من أعظم الأمثلة على وجود مركب من التفكير المسيحي والفلسفة الإغريقية. لقد اضطرت المسيحية إلى أن تكافح الأفلاطونية - المحدثة كمذهب عالمي (عام) ومؤثر بشدة. فسائر قيم الماضي اتحدت فيها. ولقد اضطرت المسيحية إلى استخدامها وقهرها في نفس الوقت. هذا حدث بواسطة مدرسة الإسكندرية. فلقد تم السمو بالمسيحية إلى حالة أصبحت معها تمثل أسمى أو أعظم صور التعليم.

لقد كان "بورفرى" واحدا من أهم الأفلاطونيين - المحدثين. فهو أقر وضع التعليم العالي الذي كانت تتمتع به مدرسة الإسكندرية، خاصة تعليم "أورجين". ومع ذلك، فهو عبر عن أسفه لكون أن "أورجين" عاش كمسيحي عيشة بربرية ولا عقلانية. فالمشاركة في الطائفة المسيحية لم تكن مفهومة بالنسبة له كأفلاطوني - محدث. وأقر "بورفري" إبداع "أورجين" الفلسفي؛ حيث قال إن "أورجين" "تهلن" (أي أصبح إغريقيا) بتفسيره للأساطير الغريبة في الكتاب المقدس بواسطة الفكر الإغريقي. وكان "كليمنت" و"أورجين" من فلاسفة الإغريق، وكانا في نفس الوقت عضوين مخلصين ومطيعين للكنيسة المسيحية. ولم يكن لديهما أي شك في إمكانية الجمع بين هذين الشيئين.

و"أورجين" يبدأ مذهبه بقضية المصادر. وهو يتعامل مع هذه المسألة بشكل أكثر جدية مما نراه عند "كليمنت". والمصادر هي كتابات الكتاب المقدس وملخصها في التعليم والتبشير الكنسي. و"القاعدة الإيمانية" القديمة قدمت المشروع النسقي أو المذهبي لفكره، غير أن الكتاب المقدس كان هو الأساس لمضامين هذا المشروع. والخطوة الأولى بالنسبة للاهوتي الحقيقي تتمثل في قبول رسالة الكتاب المقدس. فلا يمكن لشخص لا ينتمي إلى الكنيسة أن يكون لاهوتيا، والفيلسوف الهائم - الطليق لا يكون لاهوتيا مسيحيا. غير أن هناك ما هو أكثر من ذلك يكون مطلوبا من اللاهوتي. إنه يتحتم عليه أيضا أن يحاول أن يفهم الأشياء فهما فلسفيا، وذلك يعني بالنسبة لـ "أورجين" أن يفهم الأشياء بلغة فلسفته الأفلاطونية - المحدثة.

٢- المنهج المجازي

لقد كانت السلطة الرئيسية بالنسبة لـ "أورجين" هي سلطة الكتاب المقدس. ولقد قدم "أورجين" تفرقة شهيرة بين ثلاثة معاني للكتاب المقدس.

١- المعنى "السوماتيكي" أو الجسدي أو الحرفي أو الفيلولوجي. فكل شخص يستطيع أن يفهم المعنى الجسدي، فهو متطابق مع المعنى الحرفي التاريخي.

٢- المعنى النفسي أو الأخلاقي. والمعنى الأخلاقي يعني تطبيق نص الكتاب المقدس على موقفنا؛ تطبيقه الوجودي على أنفسنا.

٣- المعنى الروحي. وهو لا يكون مفهوما إلا لأولئك الذين يتمتعون بالكمال، ليس بالمعنى الأخلاقي، وإنما بالمعنى الصوفي. هناك بعض الأحوال التي لا يتمتع فيها نص الكتاب المقدس إلا بمعنى صوفي، ثم بعد ذلك يتوافق هذا المعنى مع المعنى الحرفي. والوصول إلى المعنى الصوفي لا يتم إلا من خلال المنهج المجازى؛ وهذا هو المنهج المتعلق بإيجاد معنى خفي وراء النصوص.

هذا المذهب المتعلق بالمذهب المجازي، أو بفكرة المعنى الصوفي في النصوص، تعرض لهجوم شديد بواسطة زعماء الإصلاح في القرن السادس عشر، وهو مذهب غريب عن عقلنا الفيلولوجي الواقعي. فما هو السبب الذي أدى إلى نهوض هذا المنهج؟ إن السبب يسهل فهمه تماماً. فلقد نهض هذا المذهب لكي يجعل النص السلطوي قابلا تماما

للتطبيق على موقف المفسر. لقد أصبح ضروريا لإيجاد معنى غير المعنى الحرفي. إن كل "موعظة دينية" تفعل ذلك مع نصوص الكتاب المقدس. وفي الوقت الحاضر تم استخدام هذا المنهج من قبل أولئك المفسرين للعهد - القديم الذين يجدون فيه الأقوال الخاصة بالتعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" التي جاءت في العهد الجديد. وهو منهج لا يمكن لك تحاشيه في الغالب؛ إذا كان لديك نصا يعبر عن سلطة مطلقة، ولا يقول معناه الحرفي أي شئ لك، ففي هذه الحالة تستخدم بوعي أو بغير وعي منهجا يحول المعنى الأصلي إلى معنى وجودي. صحيح، أن هذا يمكنه أن يقود إلى تقويض سلطة النص. ولهذا السبب قام الإصلاح "اللوثري" بإعادة - إثبات (أو إعادة ترسيخ) النص الفيلولوجي، الحرفي، الفريد باعتباره السلطة الحقيقية. غير أننا عندما نفحص العبارات العقدية وبراهينها المستمدة من الكتاب المقدس التي نجدها عند مؤلفي المذهب الأرثوذكسي أو الأصولي، نلاحظ فورا أنها تفعل ما فعله "أورجين" تماما، فهي تستخدم منهجا يفسر الكتاب المقدس بشكل يجعله يتجاوز ذاته. وأنت لن تستطيع أن تأخذ النص الحرفي إلا إذا كنت مخلصا تماما، وفي هذه الحالة تقول، "هذا لا يقول أي شئ لنا،" أو "يجب علينا أن تقول شيئا آخر، إننا نوصي بمعزل عن النص، ولا نقصد التعبير عن معنى خفي في النص." وأنا أعتقد أن هذا الاتجاه هو الاتجاه الوحيد المتسق. ولكن خذ مثالا آخر - "القانون الأمريكي والتعديلات التي طرأت عليه." إن هذه التعديلات تتمتع بمصداقية قانونية حرفية مطلقة، غير أن تأويلها يكون بمعرفة "المحكمة العليا." والتأويل يعني دوما تطبيق شئ من الأشياء على الموقف الحالي. وقضاة "المحكمة العليا" لا يطبقون المنهج المجازي، وبدلا من ذلك يتحدثون عن "روح القانون، وروح القانون قد تناقض في الغالب حرفية القانون .

هناك فئتان من المسيحيين:

١ - الكثرة البسيطة، التي تقبل سلطة رسالة الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة بدون أن تفهمها فهما كاملا. وهم يأخذون الأساطير بمعناها الحرفي. فهم، كما قال "أورجين"، يفضلون المعجزات الشافية على قصة ذهاب "يسوع" مع حوارييه الثلاثة إلى جبل التجلي، التي هي تعبير مجازي بالنسبة لأولئك الذين يمضون وراء

المعنى الحرفي إلى تأويل مختلف لها. ولقد أشار "أورجين" إلى اتجاه الناس البدائيين بأنه "إيمان محض" وهذا يمثل درجة أدنى من الكمال المسيحي. فسائر المسيحيين يبدءون من هذا المستوى أو من هذه الدرجة.

٢- هناك أولئك الذين منحوا نعمة المعرفة. بهذه الطريقة يصبح الإغريقي المتعلم المتحول إلى المسيحية بمثابة الرجل المسيحي الكامل، غير أنه يفعل ذلك دوما على أساس الإيمان. هذا المفهوم للإيمان يختلف عن معنى الإيمان في المذهب البروتستانتي. فالإيمان يعني هنا قبول مذاهب، في حين أن الإيمان في البروتستانتية هو قبول للنعمة الإلهية الموحدة. لقد كانت الخطوة الأولى، بالنسبة لـ "أورجين"، هي قبول السلطة، وكانت الخطوة الثانية هي الفهم العقلي المستقل للرسالة المسيحية. والخطوة الثانية لا تلغي الخطوة الأولى، وإنما تكون ممكنة فقط على أساسها .

٢- المذهب الإلهي

لقد كان المذهب الأول في مذهب "أورجين" هو المذهب "الإلهي". و"الله" هو الوجود - ذاته، وبالتالي يكون فيما وراء كل شئ موجود. فهو فيما وراء المعرفة، وذلك لأن المعرفة تفترض التصدع أو الانقسام (الهاوية) بين الذات والموضوع. وهو فيما وراء التغير والانفعال. إنه مصدر كل شئ. غير أنه يمتلك "اللوغوس"، كلمته الباطنية، تجليه - الذاتي. هذا " اللوغوس" يجعل "الله" متجليا لذاته أولا ثم متجليا بعد ذلك للعالم. و"اللوغوس" هو القوة أو القدرة الخالقة للوجود، فسائر قوي الوجود تكون متحدة في "اللوغوس". والعالم الروحي بأكمله يكون متحدا في "اللوغوس". إنه المبدأ العام لكل شئ جزئي، لكل شئ يتمتع بالوجود. هذا "اللوغوس" الإلهي يشع بشكل أبدي من أساس الوجود، من الهاوية الإلهية، كما يشع البريق من مصدر الضوء. ولهذا، لا يتعين على المرء أن يقول: "لقد كان هناك حين من الدهر لم يكن فيه الابن موجودا." فأن تقول هذا معناه إنك تنكر أبدية "اللوغوس". فلم يكن هناك زمن أبدا لم يوجد فيه "الابن"، "اللوغوس" الأبدي.

إن "اللوغوس" الأبدي يتولد بشكل أبدى عن الجوهر الإلهي. إنه لم يخلق "من عدم"، إنه ليس متناهيا. فهو يتمتع بنفس الجوهر مع الأب. هنا نشأت لأول مرة الصيغة

التي تقول "إنه من نفس الجوهر أو الماهية مع الله". ومع ذلك، فإنه على الرغم من أبدية "اللوغوس"، إلا أن "اللوغوس" أدنى في المرتبة من "الأب". "فالأب" هو وحده الذي ليس له مصدر؛ وهو حتى لم يتوالد عن شيء. إنه "إله" بذاته، في حين أن "الابن" يكون إلها بواسطة "الأب". "فالابن" هو صورة الخير أو الماهية أو الطبيعة الإلهية، غير أنه ليس "الإله" ذاته.

وعلى هذا نجد أن تفكير "أورجين" ينطوي على اتجاهين. الأول، أن "الابن" يتزامن في الأبدية مع "الأب"، والثاني، أن "الابن" لديه تأثير أدنى وقدرة على الوجود أدنى أو أقل من "الأب". "فالابن" هو أسمي سائر الوقائع المتولدة عن "الأب"، غير أنه أقل أو أدني من "الأب". ونفس الأمر يصدق على "الروح"، التي تعمل في نفوس القديسين. وعلى الرغم من أن التراث الديني للطوائف المسيحية يقتضي أن يكون الثلاثة موضوعا للعبادة، فقد اعتبرت الروح أدنى أو أقل من الابن والابن اعتبر أقل أو أدنى من الأب. وأحيانا ما كانت تسمي أسمي الموجودات الروحانية حتى باسم الآلهة. وهذا يعني أن هناك مبدأين متصارعين أو متعارضين في فكر "أورجين". أحدها هو ألوهية المنقذ، فهو لابد أن يكون إلها لكي يستطيع أن ينقذ. والآخر هو مشروع الفيض. فهناك درجات من الفيض تبدأ من المطلق، الأب، وتهبط حتى أدني المستويات. وخط التفرقة بين الثلاثة الأسمى (الأب، والابن، والروح) وبين سائر الموجودات الروحية هو خط اعتباطي بكيفية ما.

إن الطبائع العقلية، أو الأرواح، التي هي أبدية، كانت في الأصل متساوية وحرة، غير أنهما سقطت من وحدتها مع "الله" بدرجات مختلفة وبمسافات مختلفة. ونتيجة لتمردها على "الله" في السماء، سقطت في أجساد مادية. وهذا هو عقابها وهو في نفس طريق تطهرها. والنفس الإنسانية هي الوسيط بين هذه الأرواح الساقطة وبين الجسد الإنساني. والنفس الإنسانية هي الروح التي أصبحت باردة. أعني أن النار الشديدة التي هي رمز الروح القدس، اختزلت في أو ردت إلى عملية حياتية. فالسقوط هو سقوط متعالي أو مفارق. إنه يسبق وجودنا في الزمان والمكان. وهو سقوط حر؛ لقد تم بقرار حر. والحرية لم يتم فقدها من خلال السقوط، وإنما هي فعلية وحاضرة في سائر الأفعال العينية. في هذه الأفعال العينية يصبح السقوط المفارق واقع تاريخي. ونحن نستطيع أن نقول إن

الفعل الفردي يمثل الطبيعة الأبدية للسقوط. هذا يعني، بتعبير آخر، أن وجودنا الفردي في الزمان والمكان له مقدمات في السماء. فالشيء الحاسم بشأننا حدث قبلا عند ظهورنا على الأرض. هذا يشير بصفة خاصة إلى الخطيئة. فالخطيئة تقوم على سقوط مفارق. هذا المذهب في السقوط المفارق يصعب فهمه بالنسبة لأولئك الذين يميلون بطبيعتهم إلى التفكير الإسمي. وهو لا يكون مفهوما إلا إذا أدرك المرء أن القوى المفارقة هي وقائع وليست أشياء فردية. هناك معنى عميق في هذا المذهب يجعله ضروريا كرمز في اللاهوت المسيحي. إنه يعني أن وجودنا الإنساني ووجود الواقع بأكمله نظر إليهما ليس فقط كمخلوقات بل أيضا كذنب ومحاسبة. فعندما ننظر إلى العالم، نرى أنه ساقط بصفة عامة. فسقوطه يسري في كل شيء، حتى خلال الطبيعة خارج الإنسان. وإذا سألنا: من أين جاء ذلك؟ ولماذا يكون السقوط عاما؟ لماذا لا تكون هناك استثناءات؟ فإن الإجابة هي: إن ذلك لأن السقوط يسبق الخلق، مثلما أن السقوط يأتي بعد الخلق. لقد كانت هناك أسطورتان للسقوط عند "أورجين". إحداهما تقول إن السقوط مفارق، إنه، بتعبير أسطوري، لا يحدث في المكان. إنه التحول الأبدي من الاتحاد مع "الله" إلى الانفصال عن "الله". أما الأخرى فهي حلولية، إنها تجعل السقوط عبارة عن سقوط تاريخي - باطني. فالسقوط المفارق يصبح فعليا من خلال أفعال خاصة على الصعيد التاريخي. فالخطيئة روحية، غير أن الوجود الجسدي والاجتماعي يقوي الخطيئة. إنها تكون مفارقة وتكون مصيرا متحدا، مثل كل مصير، مع الحرية.

والخطيئة عند "أورجين"، مثلها في ذلك مثل الخطيئة عند "أفلوطين"، هي عبارة عن تحول عن "الله". إنها ليست شيئا إيجابيا. فالشر يعني بالنسبة للمرء أن يكون بدون خير. ولهذا، نجد أن الخطيئة تكون لها علاقة مزدوجة بالمخلوقات. فبالنظر إلى خلق الأرواح الحرة والمتساوية، نجد أن الخلق يسبق السقوط، وبالنظر إلى العالم الجسدي أو المادي، نجد أن الخلق يتبع السقوط ويتبع حرية الأرواح. وطبقا لوصف حرية الأرواح، يكون من الممكن للسقوط أن يحدث مرة أخرى حتى في الأبدية. فنهاية عملية العالم ليست بالضرورة، نهاية التاريخ. فالسقوط قد يكرر نفسه، ومن ثم تبدأ العملية بأكملها من جديد. وفي هذه الأفكار نلمح التفكير الدائري للفلسفة الإغريقية المتعلق بالتاريخ. هذه الطريقة في التفكير لم يتغلب عليها "أورجين"، والذي تغلب عليها هو "أوغسطين" فيما بعد.

٤- التعليل اللاهوتي لشخص المسيح

إن أصعب جوانب فكر "أورجين" هو الجانب المتعلق بتعليله اللاهـوتي لـشخص "المسيح". إن "الوغوس" يوحد ذاته مع شخص "يسوع"، الذي هو روح أبدية مثلـه في ذلك مثل أي شخص آخر. إنه يتمتع بوجود - سابق على الوجود مثله في ذلك مثـل سـائر النفوس. غير أن "اللوغوس" يوحد نفسه مع هذه النفس. فنفس الرجل "يـسوع" تلقـت "اللوغوس" بكامله. ونفس "يسوع" قد اندمجت في قوة وفي ضوء أو نـور "اللوغـوس". هذا الاتحاد هو اتحاد صوفي يمكـن أن يُحـاكى في سـائر القديـسين. والـنفس تتوسـط بـين اللوغوس الإلهي وبين جسد الإنسان. وبهذه الطريقة تكون هناك طبيعتان منفصلتان بشدة ومتحـدتان في "يـسوع". والعبـارة التـي جـاءت في "الإنجيـل الرابـع" التـي تقـول إن "اللوغوس" أصبح لحما تعبر عن طريقة حرفية في الحديث. فالحقيقة هي أن "اللوغـوس" ليس جسدا حتى يمكن أن يقال إنه صار جسدا. هذا أكثر قربا مـن التفكـير الـذي يقـول بالتبني. والشعور الـشعبي في الـشرق أراد، مـن الناحيـة الأخـرى، أن يجعـل "الله" عـلى الأرض ويمشي معنا، بدلا من أن يجعله قوة مفارقة تلبس فقط لباس الجسد، ثم بعد ذلـك تعـود بعـد أن تلبـسه. غـير أننـا نجـد أن هـذه الفكـرة ليـست فكـرة مقبولـة بالنـسبة لـ "أورجين" وذلـك لأن "اللوغـوس" لا يـستطيع أن يكـف أبـدا عـن الوجـود خـارج "يسوع". فـ "اللوغوس" هـو صـورة كـل شيء يتمتـع بـصورة. وبعـد التجـسد يكـف "اللوغوس" عن أن يكون إنسانا، غير أن ذلـك يكـون هكـذا بكيفيـة مـا بالنـسبة لـسائر الموجودات الروحية التي يطلق عليهم لهذا السبب اسم "الآلهة." غير أنهم إذا كـانوا آلهـة، فمن أين يأتي الخط الفاصل بينهم وبين الأقنوم أو الشخص الثالـث في التثليـث؟ إن هـذه المشكلة لم تحل، ولم يمكن حلها على أساس مذهب في الفيض. ففي مذهب الفـيض هنـاك دوما هبوط وعودة. ومع ذلك، فإن المسيحية كانـت تنتمـي إلى التوحيـد. فكيـف يمكـن التأكيد على التوحيد إذا كـان هنـاك فيـضان أدنـى مـن "الله" ويتمتعـان في نفـس الوقـت بالقداسة أو الألوهية؟

عندما يتابع الناس مثال "اللوغوس"، يصبحون هم أنفسهم "لوجيكـو" Logikoi، أعني، محددين بمعنى، وعقل، وقوة خالقة. إنهم يرتدون إلى التأليه. ومع ذلك، فإن "يسوع"

اضطر إلى أن يفعل شيئا آخر لكي يجعل ذلك ممكنا بالنسبة للناس. لقد اضطر إلى أن يضحي بجسده. فلمن ضحى بجسده؟ لإبليس، كفدية! إن إبليس يطلب هذا السبب لكي يدع الآخرين يمضون بحرية؛ غير أن "إبليس" خُدع بذلك. "فإبليس" لم يستطع أن يُبقي على "يسوع"، وذلك لأن يسوع كان طاهرا ولهذا لم يكن تحت سلطان قدرة "إبليس". إن هذه الفكرة التي تقول بخداع "إبليس" لم تكن فقط فكرة لاهوتية عند "أورجين" وإنما كانت توجد في محيط التقوى أو التدين العملي. ولقد كان العصر الوسيط مليئا بقصص تحكي عن خداع الفلاحين، خاصة الزوجات، للشيطان عندما يأتي إليهم، الأمر الذي اضطره إلى أن يتركهم وشأنهم. هذا يبدو بالنسبة لنا فكرة - أسطورية خيالية وهي بالتأكيد كذلك إذا أخذت حرفيا. غير أنها تحتوى على رؤية دينية عميقة، أعني، أن العنصر السلبي لا يمكن أن يسود بإطلاق؛ إنه لا يستطيع أن يسود وذلك لأنه يستمد حياته من الإيجابي. فعندما يضم "إبليس" "يسوع" إلى قوته، فهو لا يستطيع أن يُبقي في إطار قوته ذلك الذي يستمد منه حياته نفسها، أعني، الطبيعة الإلهية. هذا يوضح العبث أو عدم الجدوى المطلقة للخطيئة. فهي لا تستطيع أن تُبقي تحت إطار تحكمها وإلى الأبد القوة الإيجابية على الوجود وذلك لأن هذه القوة تستمد من الخير. فالخير وقوة (القدرة على) الوجود هما نفس الشيء. ومن ثم فإن معنى مذهب "أورجين" هو أنه من المستحيل على "إبليس" أن يسود بإطلاق، وذلك لأنه يستمد حياته من ذلك الذي يكافح لكي يسود عليه .

وتأويل "أورجين" لأغنية الأغاني بلغة الحب الصوفي للنفس مع "المسيح" أدخل في مجال التقوى العملية فكرة كان لها تأثيرا هائلا على تاريخ الكنيسة الذي جاء فيما بعد. فالنفس الإنسانية هي عروس "اللوغوس"، وهذا هو معنى هذه الأغنية التي هي أغنية الحب. فالنفس تتلقى العريس في ذاتها، "فاللوغوس" يزورها أحيانا. أعني، أننا نجد أحيانا الروح الإلهية، وأحيانا نشعر بأن النفس تترك وحيدة، ولا أحد يزورها من الأبدي. وهذا هو أول تأويل صوفي "لأغنية الأغاني" التي تُعزى بشكل مباشر إلى الفرد. ولقد فسرت "أغنية الأغاني" في اليهودية بلغة العلاقة بين "الله" والسيناجوج. وهنا نجد مثالا على ضرورة التأويل المجازي. "فأغنية الأغاني" ذاتها ليست سوى أغنية حب "يهودية"، ربما تكون أغنية زواج كانت تغنى في أيام الزواج أو الاحتفالات. ومع ذلك فهي موجودة

في القانون المسيحي الإيماني وتتمتع بسلطة قدسية. فما الذي يمكن أن نفعله بها؟ إن إجابة اليهود كانت تتمثل في أن هذه الأغنية تخص العلاقة بين "الله" والدولة. وفي كتابي المقدس اللوثري القديم، الذي أحبه بشدة وذلك لأنني تلقيته لأجل تعميدي، هناك شيء قيل في عنوان "أغنية الأغاني" عن العلاقة بين "الله" والكنيسة. غير أن "أورجين" فسر ذلك بلغة الزواج الصوفي بين "المسيح" والنفس. هذا هو، بالطبع، أحد الأمثلة على الاتجاه الصوفي، غير أنه تبديل لتصوف غير - مسيحي. إنه تصوف عيني. فالنفس لكونها تستحوذ عليها "روح الله"، لا تتجاوز نفسها إلى حيث هاوية الإله، غير أن "اللوغوس"، تعين الله، يأتي إلى النفس. وهذه هي الخطوة الأولى فيما أطلق عليه اسم "تعميد" التصوف. فالتصوف أمكن إدخاله إلى الكنيسة من خلال صيرورته شيئا عينيا. إذا كان "أورجين" يتحدث، مثلما تحدث "برنارد الكليرفوكسي" فيما بعد، عن الزواج الصوفي بين "اللوغوس" والنفس؛ فإن هذا لم يحطم الشخصية المتمركزة. فهي يتم الحفاظ أو الإبقاء عليها، مثلما أن الأشخاص لا تتحطم من خلال الوحدة الكاملة التي تتحقق في الزواج .

٥- الأخرويات

إن النقطة الأخيرة في لاهوت "أورجين" تخص مذهبه في النهاية الأخيرة للتاريخ والعالم. وهو يفسر هذه النهاية تفسيرا روحيا. فالخيال البدائي تم تفسيره بلغة روحية. فالعود الثاني "للمسيح" هو الظهور الروحي "للمسيح" في نفوس المتقين. وهو يعود إلى الأرض مرارا وتكرارا، ليس في ظهور دراماتيكى بلغة جسدية أو مادية، وإنما في نفوسنا. والمتقون يتم اكتمالهم أو تحققهم من خلال خبرة روحية. و"الجسد الروحي" الذي يتحدث عنه "بولس" هو جوهر أو فكرة الجسد المادي. إنه ذلك الذي صور بواسطة مصور عظيم. وهذا هو ما تعنيه مشاركة الجسد في الأبدي .

والعقاب على الخطيئة هو الجحيم. والجحيم هي النار التي تحرق ضمائرنا، نار اليأس بسبب انفصالنا عن "الله". ومع ذلك، فإن هذه الحالة هي حالة مؤقتة لتطهير نفوسنا. وفي النهاية سوف يصبح كل فرد وكل شيء روحانيا؛ ولسوف ينمحي الوجود الجسدي. هذا المذهب الشهير الذي قال به "أورجين" سمي باسم مذهب استرداد سائر

الأشياء. ونظرا لأن الحرية لا تُلغى أبدا، فهناك إمكانية أن تبدأ العملية كلها من جديد. لقد كان "أورجين" فيلسوفا في الحرية التامة، وهذا هو ما يفرقه عن "أوغسطين."

هذا الطابع الروحي الذي خلعه "أورجين" على "الأخرويات" كان على الأقل أحد الأسباب التي جعلت "أورجين" يصبح مهرطقا في نظر الكنيسة المسيحية، هذا على الرغم من أنه كان أعظم اللاهوتيين فيها. فالناس البسطاء ثاروا ضد هذا المذهب العظيم في اللاهوت العلماني. فالرهبان وغيرهم لم يريدوا التخلي عن حرفيتهم بالنظر إلى الحياة المستقبلية، والكارثة الأخيرة، والحساب الأبدي، وغيرها. ولقد كانت دوافع الناس البسطاء مختلفة. وأحد أسباب هذا النوع من رد الفعل ضد مذهب "أورجين" يرجع إلى نوع من الواقعية اليهودية المتعلقة بالوجود الجسدي، ضد الثنائية الإغريقية، كما أن هذا النوع من رد الفعل كان مبعثه أيضا فكرة الانتقام من أولئك الذين يحيون حياة أفضل على الأرض. ولهذا ناضلوا لأجل فكرة واقعية وفكرة حرفية عن الحساب، والكارثة الأخيرة، والفردوس. والكنيسة وقفت في جانبهم وأدانت الجانب المهرطق الذي تزعمه "أورجين ."

ز- الملكية الديناميكية والشكلية

لقد ثار الناس البسطاء أيضا ضد مذهب "أورجين" في التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح "الخاص "باللوغوس"، ذلك المذهب الذي تلقاه من "المدافعين عن الدين". فالناس البسطاء لم يهتموا بالتأملات الكوزمولوجية لمفهوم "اللوغوس"، فهم أرادوا أن يجعلوا "الله" نفسه على الأرض في "المسيح". هذه الجماعة من الناس كان يطلق عليهم اسم "الملكيين" أو "الموناركيين" Monarchians، التي تأتي من كلمة Monarchia، التي تعني "حكم الرجل الواحد". فهم أرادوا أن يكون لهم حاكم واحد فقط، إله واحد وليس ثلاثة، حيث شعروا أن هذا يلزم بالضرورة عن التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" المتعلق "باللوغوس". فهم أكدوا، ضد "اللوغوس" كإله ثان، "ملكية - الأب". هذه الحركة كانت رد فعل ملكي ضد خطر التثليث المتعلق بمذهب" اللوغوس". فمذهب "اللوغوس" جعل "الابن" أقنوما إلى جانب "الله"، وجعل "الروح" أقنوما آخر إلى جانب كليهما.

ولقد اعتقد رجل حِرَفي من "روما"، يدعي "تيودوتس"، أن "يسوع" كان رجلا هبطت فيه "الروح" القدس في التعميد، ومنحته القدرة على مهمته المسيحية. غير أن هذا لم يجعله إلها. والناس الذين يتشيعون لهذا النوع من التفكير كانوا يهتمون في الغالب بتلك العبارات التي جاءت في الأناجيل التي تتعامل مع "يسوع" كإنسان. ولعل هناك ارتباط بين "تيودوتس" وبين جماعة في آسيا الصغرى يطلق عليها اسم جماعة الألوجويAlogoi، (أو اللالوغوسيين)، وذلك لأنهم أنكروا مذهب "اللوغوس". وطالما أن فكرة "اللوغوس" ظهرت في "الإنجيل الرابع"، فهم أنكروا هذا الإنجيل وحاولوا إثبات النص الصحيح والتأكيد على تفسيره الحرفي ضد التفسير المجازي. وهم كانوا بمعنى من المعاني أسلافا للعديد من الحركات التي جاءت فيما بعد على مدار تاريخ الكنيسة، والتي أكدت على إنسانية "يسوع"، ضد القول بأن "اللوغوس" باعتباره إلها أصبح إنسانا، ذلك التأكيد الذي وجد منذ مدرسة "أنطاكيا" مرورا بمذهب التبني الذي جاء في العصر الوسيط حتى اللاهوت الليبرالي المعاصر. هذا هو ما أطلق عليه اسم التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" الديناميكي أو القائم على التبني. فلقد تم تبني الرجل "يسوع"؛ لقد امتلأ "باللوغوس" أو "الروح"، غير أنه ليس هو نفسه "الله". هذا هو أحد جناحي رد الفعل الملكي، التوحيدي ضد التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" المتعلق بـ "اللوغوس".

١- بولس الساموستي

لقد كان "بولس الساموستي"، مطران إنطاكيا، يقول بهذا النوع من التفكير الذي قدمناه منذ قليل. فهو يقول إن "اللوغوس" و"الروح" صفتان "لله"، ولكنهما ليسا شخصين (أقنومين). إنهما قدرتان أبديتان أو إمكانيتان في "الله"، ولكنهما ليسا شخصين (أقنومين) بمعنى موجودين مستقلين. وكان "يسوع". إنسانا ملهما بهذه القدرة الآتية من أعلى. فقدرة "الوغوس" سكنت "يسوع" كسكونها في وعاء، أو كسكونها في منازل. والوحدة التي حققها "يسوع" مع "الله" هي وحدة إرادة وحب؛ إنها ليست وحدة طبيعية، لأن الطبيعة ليس لها معنى بالنظر إلى "الله". وكلما زاد تطور "يسوع" في وجوده، كلما زاد تلقيه "للروح". وفي النهاية حقق اتحادا أبديا "بالله"، ثم بعد ذلك أصبح المحاسب

ووصل إلى وضع "الله". لقد أصبح إلها، غير أنه كان عليه أن يثبت أنه يستحق أن يصبح إلها. هذه الفكرة هي، بالطبع، سلب للطبيعة الإلهية للمنقذ. وهذا السلب هو الذي جعل "بولس الساموستي" مهرطقا، هذا على الرغم من أن العديد من الناس من معاصريه بل وحتى في الوقت الحاضر يفضلون متابعته في طريقة تفكيره .

لقد كانت الحركة الملكية نفسها حركة منقسمة إلى فريقين. الفريق الأول تابع "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح" المبني على التبني. وهو يقول إن "الله"، أو "اللوغوس"، أو "الروح"، تبنت فردا إنسانيا تماما، وحولته إلى "مسيح"، ومنحته إمكانية أن يصير إلها كاملا في بعثه. ونحن في الغرب نجد هذه الطريقة في التفكير عند "تيودوتس الروماني" ونجدها في الشرق عند "بولس الساموستي". هذا التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" بدأ بالوجود الإنساني. ثم بعد ذلك أكد على تلك العبارات التي جاءت في الكتاب المقدس التي تشير إلى إنسانية "المسيح"، ثم أوضح في النهاية أن "يسوع" كان مدفوعا "بالروح" بينما كان على الأرض وفي النهاية سما إلى حيث المجال الإلهي. أما الجانب الثاني من الحركة "الملكية" كان يسمى "الملكية الشكلية" أو الصورية؛ وهي كانت أقرب إلى الشعور الرئيسي للجماهير المسيحية. و"الشكلية" أو الصورية تعني أن "الله" نفسه ظهر في أشكال أو صور مختلفة، بطرق مختلفة. ولقد أطلق على هذه الحركة أيضا اسم الـPatripassianism ، التي تعني أن "الآب" نفسه عانى في "المسيح". كما أنها سميت أيضا باسم Sabellianism ، نسبة إلى "سابيليس"، ممثلها الرئيس. هذه الحركة أصبحت منتشرة في الشرق والغرب، وكانت تمثل خطرا حقيقيا بالنسبة "للتعليل اللاهوتي لشخص المسيح" المبني على "اللوغوس".

وفي الغرب يوجد رجل يدعي "براكسياس" كان يحاربه "ترتليان". وهو كان ينادي بفكرة تقول إن "الله الآب" نفسه ولد من "مريم العذراء"، وإن "الله الآب" نفسه، "الإله" الوحيد، عانى ومات، وأن تكون إلها معناه أن تكون "الآب" العام أو الكلي لكل شيء. فإذا قلنا إن "الله" كان في "يسوع"، فإن هذا يعني أن "الآب" كان فيه. ولهذا، هاجم "براكسياس" وأتباعه أولئك الذين آمنوا بآلهة ثلاثة. وناضلوا من أجل ملكية "الله" ومن أجل الألوهية الكاملة "للمسيح" الذي فيه ظهر "الآب" نفسه. وكلتا الفكرتين وجدتا

تأييدا شعبيا كبيرا وذلك لأن العقل الشعبي كان يريد أن يجعل "الله" نفسه حاضرا على الأرض، كان يريد إلها يكون معنا، ويشارك في قدرنا، ونستطيع أن نراه ونسمعه عندما نرى ونسمع "يسوع".

٢- سابيليس

لقد كان "سابيليس" زعيما للملكيين الشكليين أو الصوريين. فهو يقول: "نفس الأب"، هو نفس الابن، هو نفس الروح القدس. إنها أسماء ثلاثة، غير أنها أسماء لنفس الحقيقة. فهل لدينا إله واحد أم ثلاثة؟" إن "الأب"، و"الابن"، و"الروح" هي أسماء، إنها Prosopaملامح، أو أوجه، أو صور، غير أنها ليست موجودات مستقلة. إنها تكون مؤثرة في طاقات متتابعة، يتلو الواحد منها الآخر، غير أن اسم "الله" يظهر في أوجه أو ملامح أو صور مختلفة.إن نفس "الله" يفعل في التاريخ في ثلاثة متتابعات. ووجه "الأب" يظهر في عمله كخالق ومانح – للشريعة. ووجه "الابن" يظهر من ميلاد "يسوع" حتى صعوده.ومنذ صعود "يسوع" يظهر وجه "الروح" كمانح – للحياة. ومن خلال سائر هذه المظاهر يكون "الله" هو نفس "الأب الملكي". ولهذا، ليس من الملائم الحديث عن ثالوث في السماء. فليس هناك ثالوث سماوي، مفارق. فالتثليث هو تاريخي، وليس مفارقا، أو هو "بنائي"، بمعني بناء منزل. فالتثليث بني في التاريخ.

عندما يقول "سابيليس" إن نفس "الله" يكون في جوهره في "الأب"، و"الابن" و"الروح"، وإن هناك فقط اختلافات في الوجوه، أو المظاهر، أو التجليات، فهو يقول إنها جميعا لها نفس الماهية، نفس القدرة الإلهية على الوجود. إنها ليست ثلاثة موجودات، غير إنها تتمتع بنفس القدرة على الوجود في تجليات ثلاثة. وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه الفكري تمت إدانته، غير أنه لم يختف كلية. لقد عاود الظهور كاتجاه توحيدي قوي عند "أوغسطين". ومن خلال "أوغسطين" عاود الظهور في اللاهوت الغربي بصفة عامة. هذا التفكير الشكلي كان يعارض "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح" المبني على "اللوغوس". وإذا استطعت أن تفرق بين هذين الاتجاهين الرئيسيين من التفكير، فلسوف يكون لديك استبصار بما هو متضمن في هذين النوعين من الصراع اللذين يبدوان في الظاهر غير مفهومين، والمتعلقين ليس بالصراع حول مفاهيم مجردة، وإنما بالصراع بين اتجاه توحيدي

وبين محاولة تشييد ملكيات إلهية بين "الله" والإنسان. فالشرق بصفة عامة، لاعتماده على "أفلاطون"، و"أفلوطين"، و"أورجين"، كان مهتما بماهيات متدرجة بين "الله" والإنسان. وهذا، بالطبع، يجعل "المسيح" نصف - إله، كما سوف نرى. أما المغرب، وبعض جماعات في الشرق، فقد اهتموا بالملكية الإلهية من جانب، وإنسانية "يسوع"، من جانب آخر. فبالنسبة لنا نحن معشر الغربيين، تبدو مشكلة التسلسل الهرمي أو التدرج مشكلة مجردة - وليست مشكلة متعلقة بوقائع معاشة.

حـ - النزاع على التثليث

إن أول شئ يتعين علينا أن نفعله هو أن نفهم كيف تطورت مشكلة التثليث بعد "أورجين". لقد كان "أورجين" يتمتع بتفكير برهاني وصل في قوته إلى حد أنه تغلب على سائر منافسيه، يدخل في ذلك اللاهوتيون الملكيون والسابيليون. كما أن تعليله اللاهوتي لشخص "المسيح" كان مشبعا أيضا بتقوى صوفية إلى حد جعل من الممكن أن تصبح عباراته قاعدة لقانون. ويجب علينا ألا ننسى أنه عندما قدم المفكرون الإغريق اعترافا أو قانونا، كان يبدو لنا أشبه بفلسفة مجردة، غير أنه كان بالنسبة لهم حدسا صوفيا بالماهيات، بقوى أو قدرات الوجود. فعلي سبيل المثال، تم استخدام قانون تعميدي في "قيصرية" أضيفت إليه صيغة صوفية مأخوذة من "أورجين"، هذا نصه: "نحن نؤمن بـ "يسوع المسيح"، لوغوس "الله"، رب من رب، نور من نور، حياة من حياة، أول المخلوقات المولودة، مولود من الأب قبل سائر الأجيال." هذا القانون هو فلسفة وتصوف معا. إنه فلسفة هلينستية وليس فلسفة إغريقية كلاسيكية. فالفلسفة الهلينستية كانت متحدة بالتقاليد الصوفية الشرقية. ولهذا، أمكن للمفاهيم الفلسفية التي تبدو مجردة في الظاهر أن تصبح اعترافات صوفية.

هذا الدمج بين الفلسفة الصوفية وبين الاعتراف المسيحي كان قد تعرض للخطر عندما تعرض مذهب الفيض عند "أورجين" للشك من منظور العرف المسيحي. لقد تم الشك، على سبيل المثال، في أبدية سائر الأرواح ووجودها - السابق على الوجود، وفي فكرة السقوط المفارق (المتعالي)، والبعث الروحي اللا - جسدي، والأخروية الروحانية.

كما تم الشك أيضا في مكانة "اللوغوس". فالعرف المبني على الحس - المشترك، مؤيدا برد الفعل الملكي، لم يطلب سوى وجود "الله" على الأرض. ونظرية الفيض التي تقول بالدرجات، بالتسلسل الهرمي لقوى الوجود، طلبت شيئا أقل من ذلك الذي هو متعالي بإطلاق، الواحد الذي فيما وراء كل شئ معطى.

وبسبب هذا الصراع حدث انقسام في مدرسة "أورجين" إلى جناح يساري وجناح يميني. والجناح اليميني قال: لا شئ مخلوق أو تابع في التثليث، فلم يتم إضافة أي شئ لم يكن في التثليث منذ البداية. فالابن ليس أدني من الأب، والروح ليست أدنى من الابن. لقد أراد ممثلوا هذا الموقف تحقيق ما يسمي اليوم باسم "التعليل اللاهوتي الإسمي لشخص المسيح". "فالابن" في "يسوع" ليس أقل من "الأب" نفسه.

والجناح اليساري عارض تقليدية الجناح اليميني، لقد كان "علمانيا" وعصريا. وأكد أصحابه على أن "الابن" هو في أساسه غريب على "الأب"، لقد كان موجودا مخلوقا، ولم يكن له أي وجود قبل ولادته. هذا يعني أن "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح" المبني على "اللوغوس" قد تم تطويره بلغة التدرج الطبقي. فهناك أولا، "الله الآب"، أعلى الطبقات، ثم بعد ذلك هناك "اللوغوس"، الطبقة الثانية الأدنى من الأولى، والروح هي الطبقة الثالثة، وهي أدنى من الثانية. والأرواح الفانية تشكل الطبقة الرابعة، وهي أدنى من الثلاثة الأخرى. هذان الجناحان دخلا في صراع هائل ضد بعضهما البعض ترتب عليه في الغالب تحطيم الكنيسة المسيحية .

وإلي جانب الاختلافات اللاهوتية دخلت السياسة في الصراع بشان التثليث. وبذلت محاولات لإيجاد طريقة عملية لحل المشكلة بدون الدخول في الأعماق النظرية. هذه الطريقة كانت هي طريقة الانتقائية الرومانية، التي كانت تشبه براجماتيتنا الأمريكية. فلقد قدمت "روما" اتجاها نحو حل عملي يتجنب أعماق التفكير الإغريقي. فلقد أعلن "ديونيسس"، بابا "روما" : "أنه لابد من الإبقاء على شيئين. الثالوث الإلهي والرسالة الملكية المقدسة. "هذان كانا هما الشرطان الرئيسيان للجناحين، أحدهما يؤكد الرسالة الملكية المقدسة، التي تعارض "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح" المبني على

"اللوغوس"، والآخر يؤكد على التثليث الإلهي، الذي عبر عن "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح" المبني على "اللوغوس". ومن ثم أخذ "البابا" الصيغة الرئيسية لكل فريق من الفريقين وقال لابد من الإبقاء عليهما معاً. غير أنه لم يذكر كيف يكون ذلك ممكنا. لقد كان ذلك سياسة كنسية عملية، مدخلا ساد في النهاية، كما سوف نري. غير أنه لم تتحقق له السيادة إلا بعد صراع مرير استمر قرابة ثمانية عشر عاما. هذا الصراع، الذي نطلق عليه اسم الصراع "الإرياني"، كان له تأثيره الدائم على الكنيسة، والقرار الذي تم الوصول إليه في نهاية المطاف أصبح صحيحا بالنسبة لسائر عصور المسيحية.

١- الإيريانية

إن الصراع "الإيرياني" كان صراعا فريدا ونضالا كلاسيكيا مبعثه العديد من الدوافع. وكانت سياسة الأباطرة متورطة فيه. فهم كانوا بحاجة إلى وحدة الكنيسة لأن الكنيسة أصبحت في ذلك الحين الدين المفضل للإمبراطور الروماني .وكان هناك خوف من أن هذا الانقسام المهدد في الكنيسة سيؤدي إلى تقسيم الإمبراطورية بأكملها إلى أجزاء. والعداوات الشخصية بين المطارنة واللاهوتيين كانت متضمنة هنا. وكان هناك صراع بين تقاليد ضيقة وبين تأملات غير مكبوحة. والتأكيد المفرط على الحلول النظرية للمشكلات تصادم مع التعصب الرهباني الشعبي. غير أن هذا لم يكن هو كل الحكاية. فالقضية الحاسمة بحق، من حيث معناها وأهميتها الدائمة، هي قضية كان لها علاقة بالسؤال: كيف يكون الخلاص ممكنا في عالم الظلمة والفناء؟ هذا كان السؤال الرئيسي منذ عصر الآباء الرسل، وكان أيضا السؤال المتضمن في النزاع الهائل بشأن التثليث وبشأن "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح."

لقد أجاب "أثاناسيوس"، العدو الأكبر لـ "إريوس"، بقوله إن الخلاص كان ممكنا بشرط واحد فقط، أعنى، أن "ابن الله" جُعل إنسانا في "يسوع" لكي يصير "إلها". وهذا لا يكون ممكنا إلا إذا كان "اللوغوس" أبديا، أولا، إذا كان "الله "حقا هو الذي ظهر لنا في "يسوع". "فالله" هو "الأب" فقط لأنه أب الابن. وهكذا، يكون "الابن" بدون بداية، فالأب يمتلك "الابن" بشكل أبدي. "فالابن" هو "الابن" الأبدي "للأب"، و"الأب" هو "الأب" الأبدي "للابن". فإذا كانا متساويين في الأبدية، فإن هذا يجعل في إمكان

"يسوع"، الذي فيه يحضر "اللوغوس"، أن يمنحنا الأبدية. إنه يستطيع أن يجعلنا مثل "الله" الأمر الذي يعني دوما أنه يجعلنا نتمتع بالخلود، ويمنحنا معرفة أبدية، معرفة الحياة الأبدية. ولا حتى أسمى الأرواح المخلوقة تستطيع أن تمنحنا خلاصا حقيقيا. فالروح المخلوقة، يدخل في ذلك حتى أسماها، هي أقل من أن تكون "إلها". غير أننا انفصلنا عن "الله". ونعتمد على "الله" ولابد أن نعود إليه. ومن ثم لابد أن ينقذنا "الله" نفسه.

إن "الله" الأب، طبقا لـ "إريوس"، ذلك الكاهن الإسكندري، هو وحده الأبدي والذي لا يصدر عن شيء. و"اللوغوس"، "المسيح" المتمتع بوجود - سابق على الوجود، هو مخلوق. لقد خُلق من العدم، لقد كان هناك زمان لم يكن موجودا فيه. و"أورجين" هو الذي أدلى بالعبارة التي مؤداها أنه لم يكن هناك زمان لم يوجد فيه. وضد هذا، قال الجناح اليساري من لاهوت "أورجين" إنه كان هناك زمان لم يكن يتمتع فيه بالوجود. هذا الزمان كان سابقا على وجودنا الزماني، غير أنه لم يكن أبدية. "فاللوغوس" ليس أبديا. فقوة (قدرة) "الله" التى تعمل في "يسوع" ليست هي القوة (القدرة) الإلهية الأبدية نفسها، وإنما هي درجة محدودة وأدنى. هذا "اللوغوس" هو غريب على الطبيعة الإلهية ولا يشبه من أي اعتبار ماهية "الله". و"اللوغوس" لا يمكنه أن يرى "الأب" ولا يمكنه أن يعرف "الأب" معرفة كاملة ودقيقة. إنه يصبح إلها بالطريقة التي بها قد يصبح القديس مؤلها. هذا التأليه حدث، مثلما يحدث في كل قديس، من خلال حريته. فـ"اللوغوس" كان يتمتع بحرية التحول عن "الله"، غير أنه لم يفعل ذلك. هذا "اللوغوس"، هذه القدرة (القوة) نصف - الإلهية، هي عبارة عن نفس "يسوع". وهذا يعني أن "يسوع" ليس إنسانا كاملا يتمتع بنفس إنسانية طبيعية. لقد ولدت مريم هذا الذي هو نصف - إله، الذي ليس هو إلها كاملا وليس هو إنسانا كاملا. هذا الحل الذي قدمه "إريوس" يتفق مع عبادة الأبطال في العالم القديم. فهذا العالم ملىء بأنصاف - آلهة، والآلهة التي تكون حتى في السماء (أعني، آلهة الأولمب) لا تكون آلهة كاملة وإنما تكون مشتقة من "الله". و"يسوع" هو أحد هذه الآلهة، غير أنه ليس هو "الله" ذاته.

٢- مجمع نيسيا

إن تعليل "إريوس" اللاهوتي لشخص "المسيح" قوبل بالرفض في "مجمع نيسيا"، عام ٣٢٥ ميلادية. فقانون "نيسيا" الإيماني يبدأ على النحو التالي: "نؤمن بالله الواحد،

الأب كلي القدرة، صانع الأشياء المرئية وغير المرئية". هـذه الكلمات هـي كلمات هامـة. فكلمة "غير المرئية" تشير إلى "أفكار" "أفلاطون". فـ "الله" هو خالق ليس فقط الأشياء على الأرض، وإنما أيضا الماهيات كما تظهر في فلسفة "أفلاطون". ويواصل قانون "نيسيا" الإيماني قائلا: "ونؤمن أيضا باللورد، يسوع المسيح، ابن الله، المولود من الآب، المولود - الوحيد من ماهية الآب، إله" الله"، ونور النور، الرب الحقيقي للـرب الحقيقـي، المولـود وليس المصنوع، المتحد مع الأب في ماهية واحدة، بواسطته صنعت سائر الأشياء في السماء والأرض، الذي لأجلنا ولأجل خلاصنا هبط وتجسد وجُعل إنسانا. وعـاني وفي اليـوم الثالث قام ثانية، وصعد إلى السماء. ومنذ ذلك الحين أصبح يحاسب الأحياء والموتى. ونؤمن بالروح القدس". ثم بعد ذلك يمضي قانون إيمان "نيسيا" قائلا: "وأولئك الـذين يقولون لقد كان هناك زمان لم يوجد فيه، أو إنه لم يكن موجودا قبل أن يخلق، وخلـق مـن العدم، ومن مادة أخرى أو شيء آخر، أو إن ابـن "الله" خُلـق وقابـل للتغيير، أو التبـدل، مدانون من الكنيسة الكاثوليكيـة." هـذا هـو الاعتراف المسيحي الأساسي. والعبـارة الرئيسية فيه هي "من جوهر واحد مع الأب". فلم يقال أي شيء مـن هـذا القبيـل بشأن "الروح القدس". وهذا كان السبب في مزيد من الصراع والقرارات. ولقـد كانـت أنـواع الإدانة تتسم بالأهمية، وأهمها كان موجها ضد "إريوس" وأتباعه: "أولئك الذين يقولـون لقد كان هناك زمان لم يكن موجودا فيه فهم مدانون من الكنيسة الكاثوليكية".

والآن سوف نوضح أهمية قرار "نيسيا" بالنسبة لتاريخ العالم وتاريخ الكنيسة:

١- لقد تم قهر أكثر أنواع الهرطقة المسيحية خطورة. فـ "المسيح" ليس مجرد واحد مـن بين أنصاف - الآلهة، إنه ليس بطلا. إنه هو نفسه إله يظهر في ماهية إنسانية في داخل شخص تاريخي. لقد كان يعني النفي أو السلب المحدد للوثنية. فقد ظهرت الوثنية مرة أخرى عند "إريوس" بعد هزيمتها في النضال المعادي - للغنوصية. ولو كانت الإريانية هي التي حالفها الانتصار لأصبحت المسيحية مجرد ديـن مـن بـين أديـان عديدة ممكنة.

٢- إن اعتراف "نيسيا" عُبر عنه بلغة كانت تروق "روما" و"الغرب" أكثر مما كانت تـروق الشرق. فالشرق لم يفضلوا الماهية الواحدة مع "الآب"، لقد كـانوا يريـدون سلما مـن

التدرج الطبقي. أما روما وحلفاؤها في الشرق فقد أصروا على "الماهية الواحدة مع الأب". ولهذا السبب سرعان ما حدث هجوم على قرار مجمع "نيسيا". وحدث صراع لمدة ست سنوات انتهي عام ٣٨١ حيث تم الوصول إلى اتفاق أكثر إرضاء للشرق.

٣- والعبارة الحاسمة هي: "أنه من ماهية واحدة مع الآب". هذا ليس في نظام الفيض وإنما في نظام الملكية. ومن ثم أتهم قرار "نيسيا" بأنه متفق مع "سابيليس"، ومن ثم متفق مع المدافعين الرئيسيين عنه، أعني "أتاناسيوس" و"مارسيليس".

٤- إن الطابع السلبي للقرار يتبدى على وجه التحديد في أوجه الإدانة التي قدمها. فلقد تم نفي كون "المسيح" مخلوقا. فهو ليس له "ماهية" أخرى سوى ماهية الأب، غير أن القول "بأنه من ماهية واحدة مع ماهية الأب"، هو قول لم يتم تفسيره. فلم يتم اتخاذ قرار بشأن ما إذا كانت الشخوص الثلاثة هي حقا فروق في "الله"، وما إذا كانت، وهذا في حالة ما يكون ذلك هكذا، أبدية أو تاريخية. كما أنه لم يتم تقديم أي مذهب في "الروح". ولم يتحدد سوى شئ واحد فقط: إن" يسوع المسيح "ليس نصف إله متجسد، إنه ليس مخلوقا فوق سائر المخلوقات؛ إنه إله. و"الله" هو خالق ولا مشروط. هذا القرار السلبي يمثل حقيقة وعظمة مجمع "نيسيا".

٥- لقد كانت هناك بعض المضامين الأخرى .فالعبارات قدمت بلغة فلسفية، لا علاقة لها بالكتاب المقدس. وتم أخذ بعض المفاهيم الإغريقية إلى مجال العقيدة، وهذه الفلسفة لم تكن فلسفة كلاسيكية بقدر ما كانت فلسفة دين صوفية.

٦- من الآن فصاعدا أصبحت وحدة الكنيسة متطابقة مع أغلبية المطارنة. وظهر الاسترضاء (أو الاستمالة) بلغة التدرج الطبقي؛ فأغلبية المطارنة حلت محل سائر السلطات الأخرى. والمطران الروماني لم يتمتع بمكانة خاصة بارزة بين المطارنة إلا فيما بعد (أي في وقت متأخر)، الأمر الذي ترتب عليه في نهاية المطاف محو سلطة أغلبية المطارنة.

٧- لقد أصبحت الكنيسة كنيسة دولة. وكان هذا هو الثمن الذي تحتم دفعه لقاء الوحدة. فالإمبراطور لم يحكم بمحتوى العقيدة، وإنما كان يمارس ضغطا. وحينما

كانت تقوم ثورات ضد العقيدة، كان على الأباطرة، مثل "قسطنطين"، ممارسة المزيد من الضغط. وهذا يعني بداية تاريخ كنسي، بل وحقا، تاريخ عالمي، جديد.

٢- أتاناسيوس ومارسيليس

إن المدافع الرئيسي عن "نيسيا" كان رجلا يدعى "أتاناسيوس". لقد كان أساسا شخصية دينية عظيمة. وكان معتقده الديني الرئيسي معتقدا ثابتا، ولهذا استطاع أن يستخدم مجموعة من الوسائل العلمية والطرق السياسية لتأييد دعواه. وكان أسلوبه واضحا؛ فكان متسقا وحذرا، هذا على الرغم من أنه كان أحيانا يميل إلى التوفيق في لغته الاصطلاحية. وحُرم مرات عديدة من منصبه الأسقفي في الإسكندرية. وتعرض للاضطهاد، غير أنه انتصر في نهاية المطاف على المهرطقين والأباطرة. وأنقذ "أتاناسيوس" قرار "نيسيا"، غير أنه لكي يفعل ذلك اضطر إلى الاتفاق مع تفسير "أورجين" لصيغ "نيسيا".

لقد رأى "أتاناسيوس" أن الخطيئة يتم قهرها بالغفران، ويتم قهر الموت، الذي هو لعنة الخطيئة، بالحياة الجديدة. وكلا الاثنين يمنحهما المسيح. والحياة الدنيا تتضمن التواصل مع "الله"، والتجديد الأخلاقي، والحياة الأبدية كامتلاك حاضر. هذا يعني، بتعبير إيجابي، أن الحياة الأبدية هي تأليه، أن يصبح المرء مثل "الله" بقدر المستطاع. وعلى هذا، نجد أن هذا يتطلب شيئين، أحدهما الانتصار على التناهي، والآخر هو الانتصار على الخطيئة. فلابد أن تكون هناك معاً مشاركة في لاتناهي "الله" ومشاركة في قداسة "الله" - والسؤال هو: كيف يمكن تحقيق هذا ؟ إن هذا لا يتحقق إلا بواسطة "المسيح" الذي يعاني، كرجل حقيقي، لعنة الخطيئة، ويقهر، كإله حقيقي، الموت. ولا يمكن لأي نصف - إله، لا يمكن لأي بطل، لا يمكن لأي قدرة (قوة) محدودة ونسبية على الوجود أن تفعل ذلك. فـ "الله" كشخص تاريخي هو وحده الذي يستطيع أن يغير التاريخ وهو، كإله، الوحيد الذي يستطيع أن يمنح الأبدية. وليس هناك شئ من قبيل نصف - غفران أو نصف - أبدية. فإذا تم غفران خطايانا؛ فلابد أن تغفر بالكامل؛ وإذا كنا نتمتع بالأبدية، فلابد أن نتمتع بها على النحو الكامل. ولا يمكن لنصف إله أن يكون منقذا. إن الخلاص هو مشكلة "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح".

إن "المسيح" الذي يؤدي هذا العمل الخلاصي لا يفهم بالنسبة للذهن الإنساني إلا

من خلال الروح القدس. فمن خلال الروح فقط يمكننا أن نصل إلى الوحدة مع "المسيح". هذا يتضمن أن روح "المسيح" لابد أن تكون إلهية مثل "المسيح" نفسه. لقد ظهرت جماعات بعد قرار "نيسيا" ترفض ألوهية الروح. وناضل "أثاناسيوس" ضد هؤلاء أيضا، وقال: إنهم على خطأ، وذلك لأنهم يريدون إحالة الروح إلى مخلوق. ولكن إذا كانت روح "المسيح" هي عبارة عن مخلوق، فإن هذا يعني أيضا أن "المسيح" مخلوق. إن روح "المسيح" ليست روحا إنسانية للرجل "يسوع"؛ إنها ليست وظيفة سيكولوجية. إن روح "المسيح" هي "الله" نفسه في "يسوع" وفينا من خلال "يسوع". وبهذه الطريقة تم أخيرا إكمال صياغة التثليث التي بقيت غير مكتملة في "نيسيا". فلكي تستطيع الروح أن توحدنا مع "المسيح"، لابد أن تكون إلهية مثل "المسيح" نفسه، إنها لا تكون نصف - إلهية، وإنما تكون إلها كاملا .

وكان "مارسيليس" أحد أنصار "أثاناسيوس"، ومن خلال "مارسيليس" دخل التراث الملكي في انتعاش جديد. وعلى الرغم من أنه كان صديقا حميما لـ "أثاناسيوس"، إلا أن اللاهوتيين أتباع "أورجين" الذين لم يفضلوا الميول الملكية قاموا بإدانته. ولقد كان تأكيد "مارسيليس" ينصب على الوحدانية. فقبل الخلق كان "الله" واحدا، وحدة بدون اختلاف. و"اللوغوس" كان فيه، ولكن فقط كقدرة ممكنة على الخلق، ولكنها لم تكن بعد قدرة فعلية. ومع الخلق فقط يصدر "اللوغوس" ويصبح الطاقة الفاعلة "لله" في سائر الأشياء، ومن خلاله تم صنع سائر الأشياء. وفي لحظة الخلق أصبحت واحدية "الله" ثنائية. وفي التجسد الفعلي الذي فيه يأخذ "اللوغوس" الجسد، يتم تحقيق "البناء" الثاني. فيحدث انفصالا فعليا بين الأب والابن، رغما عن الوحدة الممكنة الدائمة، لكي يكون في إمكان "عيون الإيمان" أن ترى الأب في الابن. ثم بعد ذلك يحدث مزيد من التوسع للإحدية والثنائية، عندما تصبح الروح بعد بعث "المسيح" قوة مستقلة نسبيا في الكنيسة المسيحية. غير أن هذه الأوجه من الانفصال هي تمهيدية أو أولية فقط؛ فاستقلال الروح والابن ليس نهائيا. فالابن والروح سوف يعودان في النهاية إلى الوحدة مع الأب، ثم بعد ذلك سوف ينمحي جسد "يسوع". و"اللوغوس" الممكن أو الأبدي لا يجب أن يُسمى الابن، إنه لا يصبح ابنا إلا من خلال التجسد والبعث. ففي "يسوع" يظهر إنسان جديد، إنسانية جديدة، متحدة مع "اللوغوس" بواسطة الحب.

إن ما وصفناه هو عبارة عن نسق أو مـذهب ديناميكي ملكـي. فالتثليث خلع عليه الطابع الديناميكي، وضُع في حركة، ودخل التاريخ، وفقد طابعه الإستاتيكي الذي اصطبغ به في فكر "أورجين" الأصلي. غير أن هـذا المـذهب لقـي معارضة. لقـد اتهم بأنـه يتـابع - "سابيليس" حيث يمثل ذلك النوع من الملكية التي يظهر فيها "الله" الأب نفسه على الأرض. ومذهب "أورجين" في الدرجات أو الطبقات والتسلسل الهرمي انتصر على "مارسيليس".

غير أن الصراع استمر. فاحتجاج أتباع "أورجين" ضد القول بالوحدة الماهوية مع "الله" لم يفض فقط إلى الصراع ضد رجال مثل "أثاناسيوس" أو "مارسيليس"، وإنما أيضا ضد المتشيعين لمجمع "نيسيا" نفسه. هذا حـدث في الـشرق، بـالطبع. فأتبـاع "أورجـين" الذين وقعوا تحت ضغط الإمبراطور في "نيسيا" استجمعوا قـوتهم مـرة أخـرى وأصروا، ضد مجمع "نيسيا"، على ثلاثة جواهر أو ماهيات في التثليث. هذا كـان، إن صـح التعبير، تفسيرا تعدديا للتثليث، في نظام الفيض، في التسلسل الهرمي لقوى الوجود. لقـد نظـر إلى التثليث في درجات، غير أن الأب هو الوحيد اللامشروط واللامحدود. وهو وحده مصدر كل شيء أبدي وزماني. تلك كانت حالة اللاهوتيين الشرقيين والتقوى الشعبية في الـشرق. هذه الحالة سادت مرارا وتكرارا، وفي بعض الأحيان كان يؤيدها الإمبراطور بشدة، الذي تحدى قرار سلطة - "قسطنطين" وحاول أن يضغط على مؤيـدي "نيـسيا" لـصرفهم عـن مجمع "نيسيا."

ومع ذلك، فقد كان هناك بعض القصور في اللاهـوت الـشرقي، فلقـد اتحـد فقـط بطريقة سلبية ولم يكن اتحاده قائما على قرار إيجابي. ولهذا كان مـن الـسهل تقـسيم وحدتـه وتقليص قدرته على المقاومة ضد مجمع "نيسيا". وكان بعض الناس في الشرق قد عـاودوا متابعة "إريوس"، وكان يطلق عليهم اسم "الأنومويين"، التي تعني "أن الابن ليس مثـل الأب في سائر الأشياء". فهو مخلوق كامل. وكان هناك أيضا بعض الناس الذين توسـطوا بين مجمع "نيسيا" وبين "المزاج الشرقي". وكـان يطلـق علـيهم اسـم "الهوميوسـيانوي" Homoiousianoi وذلك لأنهم قبلوا الـ Homoiousios (أي تماثـل المـاهيتين) ولـيس الوحدة بين ماهيتين (Homoousios) فـالـ Homoousios مشتقة مـن Homoios التـي تعني" تماثل". وهذا يعني أن الابن مماثل في الماهية للأب. ومن ثم نجد الآن الـصراع بـين

القائلين "بوحدة الماهيتين Homoousios "وبين القائلين بتماثل الماهيتين .Homoiousios والأعداء الوثنيين الإسكندرانيين أطلقوا النكات على هذا الصراع الذي كان مستمرا في الشوارع، وصالونات الحلاقة، والمتاجر، والذي فيه كان يتجادل المسيحيون حول حرف "اليوتا" (حرف الـ i في الإنجليزية المعاصرة)؛ أصغر حرف في الأبجدية، الذي يفرق بين القائلين بـ الـ) Homoiousios تماثل الماهيتين) وبين القائلين بالـ) Homoousios وحدة الماهيتين). غير أن هذا الصراع كان أكثر من كونه مجرد صراع على حرف الـ "يوتا" ـ i - فهناك اختلاف في التقوى أو الورع أو التدين العملي يكمن خلف هذا الصراع. فبالنسبة للقائلين بالـ Homoiousianoi (تماثل الماهيتين) نجد أن الأب والابن متساويان من كل اعتبار، غير أنهما لا يتمتعان بجوهر متطابق. هذه الجماعة فسرت صيغة مجمع "نيسيا" التي تقول (بوحدة الماهيتين)، التي لم يستطيعوا محوها، بمعنى "تماثل الماهيتين". وحتى "أثاناسيوس" والغرب وافقوا في النهاية على إمكانية فعل ذلك، لذا تم قبول الصيغة نفسها. والغرب قبلوا بدورهم التوالد الأبدي للابن، وهي صيغة مستمدة من "أورجين" ولم يفضلها الغرب، وقبل معها التثليث الإلهي - الداخلي أو الباطني الأبدي، الذي هو رؤية لا - تاريخية (لا - بنائية) للتثليث. أما الشرق فقد قبل، من الناحية الأخرى، القول "بوحدة الماهيتين" بعدما أمكن تفسيرها في ضوء "تماثل الماهيتين". وفي ظل نفس هذه الشروط قبل الشرق أيضا "وحدة ماهية الروح".

هذا يعني اكتشاف الصيغة اللاهوتية التي تستطيع أن تحل الصراع، غير أن المصطلحات اللاهوتية لم تستطع أبدا أن تقهر الاختلاف الديني نفسه. ولسوف نرى فيما بعد كيف أن هذا حدث على صعيد التطورات المتأخرة للكنيستين الشرقية والغربية، على صعيد الصراعات التي جاءت فيما بعد وأدت إلى انفصالها النهائي. ولكن يكفي في الوقت الحاضر أن نشير إلى أن "سينود" الذي ينحدر من مدينة "القسطنطينية"، استطاع عام ٣٨١ بعد الميلاد، أن يتخذ قرارا وافق عليه الشرق والغرب، ووفق بين "وحدة الماهيتين" و"تماثل الماهيتين". ومع ذلك، فإنه قبل الوصول إلى إمكانية فعل ذلك، حدثت بالضرورة تطورات لاهوتية جديدة. هذه التطورات قدمها ثلاثة من اللاهوتيين العظماء ينتمون إلى بلدة "كابادوشيا".

٤- لاهوتيو كابادوشيا

إن لاهوتي كابادوشيا الثلاثة هم "باسل" الأكبر "وجريجوري" النيسي أخوه، و"جريجوري" النازيانزيسي. وكان "باسل" الأكبر مطرانا لقيصرية، وكان يشغل العديد من المناصب، فلقد كان رجل كنيسة، ومطرانا، وكان هو المصلح الأعظم للنظام الرهباني، كما كان مبشرا، وصاحب مذهب في الأخلاق - وحارب ضد الإيرانية القديمة والجديدة والمقنعة، ضد كل شئ تابع فكرة أن "المسيح" هو نصف - إله ونصف - إنسان .

أما الأخ الأصغر لـ "باسل"، "جريجوري" النيسي، فكان يسمى "اللاهوتي". وكان امتدادا للتراث الأورجيني ومناهجه "العلمية". فبعد أن أصبحت المسيحية منتصرة في ظل حكم "قسطنطين" وبعد أن أصبحت عقائد "نيسيا" عقائدا محددة، أصبح من الممكن الآن بالنسبة للاهوت أن يحاول تحقيق الوحدة بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية. غير أن هذا اللاهوت لم يعد له نفس نقاء المحاولات الأولى الكبرى التي بذلها "المدافعون عن الدين" و"أورجين". لقد كان محددا بالموقف الكنسي وبقانون "نيسيا"؛ ومن ثم كان مسألة إعادة صياغة أكثر من كونه مسألة مادة إبداعية. ولقد أوجد "جريجوري" النازيانزيسي الصيغة المحددة لمذهب التثليث. ولقد أصبح صديقا حميما لـ "باسل" عندما كانا طالبين في أثينا. لقد اتحدا ليس فقط في اعتقاداتها اللاهوتية المشتركة وإنما أيضا في زهدهما المشترك. ولقد أصبح "جريجوري" النازيانزيسي مطرانا وكان رئيسا للمجمع الكنسي في "القسطنطينية" لفترة من الوقت .

إن هؤلاء الآباء الكبودوشيين، خاصة "جريجوري" النازيانزيسي، قدموا تفرقة شديدة بين المفاهيم التي اسُتخدمت في عقيدة التثليث. فلقد تم استخدام مجموعتين من المفاهيم: الأولى هي ألوهية واحدة، ماهية واحدة، طبيعة واحدة، أما الثانية هي ثلاثة جواهر (أقانيم)، ثلاثة خصائص، ثلاثة أشخاص. والألوهية هي ماهية أو طبيعة واحدة في ثلاث صور، ثلاث حقائق مستقلة. والثلاثة يتمتعون بنفس الإرادة، ونفس الطبيعة، ونفس الماهية. ومع ذلك، فإن الرقم ثلاثة هو رقم حقيقي، فكل واحد من الثلاثة له صفاته أو خصائصه الخاصة. فالأب له خاصية أن يكون غير مولود؛ فهو من الأبدية وإلى الأبدية. والابن له صفة أنه مولود. والروح لها صفة أنها تصدر عن الأب والابن. غير أن

هذه الصفات ليست اختلافات في الماهية الإلهية، وإنها تكون مختلفة فقط من حيث العلاقة ببعضها البعض. هذه هي فلسفة معقدة ومجردة، غير أنها قدمت الصيغة التي جعلت إعادة اتحاد الكنيسة ممكنا. ومجمع "القسطنطينية" أزال التحريم الذي أضيف إلى القانون الإيماني الذي قال به مجمع "نيسيا"، وذلك لأن هذا التحريم لم يعد ينطبق على اللغة الاصطلاحية الجديدة. كما قيلت أيضا أحد الأشياء عن الروح القدس لم تكن مذكورة في "نيسيا": "ونؤمن بالروح القدس، اللورد ومانح الحياة، التي تصدر عن الآب، ويتم عبادتها وتمجيدها مع الأب والابن معا." هذه العبارات تتمتع بقدرة صوفية ويمكن أن تُستخدم بصورة طقوسية .

هذا القرار أنهى الصراع المتعلق بالتثليث. وتم إقصاء "إيريوس" و"سابيليس" وأتباعهما الكثيرين. والجانب السلبي لهذا القرار هو جانب واضح، غير أن مضامينه الإيجابية بالنسبة لتطور مذهب التثليث تضع صعوبات هائلة. ولسوف أوضح هنا أربعة منها.

١- فالآب، من ناحية، هو أساس الألوهية، وهو، من الناحية الأخرى، شخص خاص، أقنوم خاص. والآن، إذا جمعنا هاتين الرؤيتين معا، يمكن الحديث عن تربيع وليس عن تثليث. فمن الممكن الحديث عن الجوهر الإلهي باعتباره الأساس الإلهي الواحد، وعن الأشخاص الثلاثة، الآب، والابن، والروح، باعتبارها تجليات للأساس. وفي هذه الحالة يكون لدينا تربيع بدلا من تثليث. لقد كانت هناك دوما رغبة في المضي في هذا الاتجاه، وكان على "توما الاكويني" أن يحارب ضدها. فـ الآب هو معاً مصدر كل الألوهية ومصدر سائر تجلياته.

٢- إن الاختلافات في التثليث الأبدي هي اختلافات فارغة. فمذهب التثليث خلق لفهم "يسوع" التاريخي. وبمقدار ما يوضع هذا في الاعتبار، كان يتضح الفارق بين "الله" و"يسوع". ولكن كيف يمكن تأكيد الفروق في مجال التثليث المتعالي أو المفارق؟ إن الاختلافات قدمت بواسطة كلمات مثل اللا - مولود، المولود، والصادر. وماذا تعني هذه الكلمات؟ إنها كلمات بدون مضمون، وذلك لأنه لا يوجد إدراك من أي نوع يمكنه أن يؤكد معناها. وإذا شئنا أن نتوقع قليلا مما سيأتي،

فقد نقول إن "أوغسطين" قال: إن هذه الفروق لم يتم التعبير عنها وذلك لأنها تقول شيئا، غير أنها قالت ذلك حتى لا تظل صامتة. هذا يعني أنه إذا تم نسيان الدوافع وراء مذهب التثليث، سوف تصبح الصيغة فارغة.

٣- إن الروح القدس تظل حتى الآن مجردة. فالروح لا يمكن إحداثها بشكل عيني إلا إذا عرفت على أنها روح "المسيح"، روح "يسوع" باعتباره المسيح"؛ غير أنه إذا وضعت في التثليث المتعالي أو المفارق، فسوف تكون مجردة أكثر من كونها شخصا. ولهذا السبب لم تكن الروح أبدا هامة بالنسبة للتقوى المسيحية. ففي اللحظة التي يتم فيها تأليه الروح بنفس المعنى الذي يتم به تأليه "المسيح"، تستبدل الروح في مجال التقوى الفعلية بـ "العذراء المقدسة". فـ "العذراء" التي أنجبت ميلاد "الله" اكتسبت هي نفسها الألوهية إلى حد ما، على الأقل في نظر التقوى الشعبية.

٤- إن فكرة الأقانيم الثلاثة، ثلاثة أشخاص مختلفة، يمكن أن تقود إلى مذهب في التثليث. هذا الخطر تزايدت حقيقته عندما حلت فلسفة "أرسطو" محل فلسفة "أفلاطون". فلقد كانت فلسفة "أفلاطون" دوما تمثل خلفية للواقعية الصوفية في العصور الوسطى. ففي هذه الفلسفة تكون الكليات أكثر واقعية من نسخها الفردية. أما عند "أرسطو" فنجد أن المسألة مختلفة تماما. فلقد أطلق "أرسطو" على الشيء الفردي اسم الغاية، الهدف الباطني، لكل تطور طبيعي. وإذا كان ذلك هكذا، فإن القوى الثلاثة للوجود في "الله" تصبح وقائع ثلاثة مستقلة، أو، بتعبير أكثر دقة إن التجليات الثلاثة "لله" تصبح قوي مستقلة للوجود، أشخاصا مستقلة. إن أولئك الذين هم إسميون بحكم تعليمهم يجدون صعوبة كبرى في فهم عقيدة التثليث. فبالنسبة للنزعة الإسمية يكون كل شئ موجود شيئا محددا بالضرورة، محددا ومنفصلا عن سائر الأشياء الأخرى. وبالنسبة للواقعية الصوفية كما نجدها عند "أفلاطون"، و"أورجين"، والعصور الوسطى، نجد أن قوة الوجود في شئ عام يمكن أن تكون شيئا أسمى تماما من ومختلفا عن قوة الوجود في الأفراد. ولهذا، كان خطر مذهب التثليث خطرا ضئيلا مادام أن عقيدة التثليث قد فسرت بلغة

الفلسفة الأفلاطونية. فلقد أصبح مذهب التثليث خطرا بمجرد وصول المقولات الأرسطية إلى موقع السيادة، وساد معها الميل الإسمي الذي أكد بشدة على الوقائع الفردية. في هذه الحالة أمكن للابن والروح، إن صح التعبير، أن يصبحا موجودات فردية خاصة، الأمر الذي يدخلنا في مجال مذهب التثليث.

ولقد احتج اللاهوتى الشرقي العظيم، "يوحنا" الدمشقي، ضد هذه النتيجة .وأكد على وحدة الفعل والوجود بين التجليات الثلاثة "لله". ومع ذلك فقد حدث شيء آخر. فلقد أصبحت عقيدة التثليث بالنسبة للتقوى العملية مناقضة لما كان مفترضا أن تكونه في الأصل. لقد كان من المفترض أن تفسر "يسوع باعتباره المسيح"؛ لقد كان من المفترض أن تقدم هذا الفهم للإغريق بمساعدة مذهب" اللوغوس ."غير أن نتائج مذهب اللوغوس أصبحت خطيرة للغاية عند "إيريوس" بالذات إلى حد جعل اللاهوت التقليدي يقوم برد فعل تجاهها. وعندما كان يحدث استخدام له، كان يتم تحطيم معناه الفلسفي. وبهذه الطريقة أصبحت العقيدة التثليثية سراً مقدساً. ولقد تم وضع السر المقدس على مذبح الكنيسة، إن صح التعبير، وتمت عبادته. لقد قدم في أيقونات، في صور كانت هامة للغاية بالنسبة لطقوس الكنيسة الشرقية، وفي صيغ طقوسية وترانيم، وفي هذه الأشياء بقي السر حيا حتى الآن. ومع ذلك، فقد قدرته على تفسير معنى "الله" الحي .

ط- المشكلة الخاصة بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح

إن المشكلة الخاصة "بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح" هي، من الناحية التاريخية، مشكلة ناجمة عن النزاع بشأن التثليث. ومع ذلك، يمكن القول، من حيث المبدأ، إن العكس هو الصحيح. فالتثليث هو الإجابة على المشكلة الخاصة "بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح". إنه إجابة تبدو صيغتها النهائية على أنها تنكر الأساس الذي قامت عليه. ولقد كان السؤال هو: إذا كان الابن من جوهر (أو طبيعة) واحد مع الأب، فكيف يمكن فهم "يسوع" التاريخي؟ هذا كان غرض العقيدة التثليثية بكاملها. ولكن بصياغة العقيدة التثليثية بالشكل الذي حدث في" نيسيا"، هل كان لا يزال من الممكن جعل "يسوع" قابلا للفهم؟ كيف يمكن لذلك الذي هو من طبيعة إلهية، بدون تحفظات، أن يكون إنسانا

حقيقيا في نفس الوقت؟ إن النزاع بشأن "التعليل اللاهوتي لشخص المسيح"، الذي استمر لقرون عدة ووصل بالكنيسة مرة أخرى إلى حافة التحطيم - الذاتي، كان عبارة عن محاولة للإجابة على هذا السؤال.

وكان هناك دوما نوعان رئيسيان من الفكر المتعلق "بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح": إما أن "الله" كـأب (أو كـ" لوغوس "أو روح) استخدم الرجل "يسوع" الناصري، أنجبه، وألهمه، وتبناه كابن لـه، أو أن موجودا إلهيا ("اللوغوس" أو الابن الأبدي) أصبح إنسانا من خلال فعل التبدل أو التحول. إن قانون الإيمان الذي صدر في "نيسيا"، بميوله الملكية والقائلة بوحدة الماهيتين، يفضل الحل الأول. وكذلك يفعل أيضا اللاهوت الروماني. هذا التأكيد على ألوهية الابن الأبدي يجعل التأكيد على إنسانية الابن التاريخي أكثر سهولة. فنصف - الإله يمكن أن يتحول إلى إنسان، و"الله" نفسه هو فقط الذي يستطيع أن يتبنى إنسانا. غير أن هذا الحل الأول لم يكن متفقا مع مذهب "أورجين". فنحن نجد عند "أورجين" أن "اللوغوس" الأبدي أدنى من الأب ويتمتع في الأبدية، وبواسطة وحدته مع نفس "يسوع"، بسمات "يسوع" التاريخي. ولهذا، فهو يمكن أن يتحول بسهولة إلى "يسوع" بمساعدة الجسد، ويمكن أن يترتب على ذلك تحولا متعلقا "بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح". غير أنه لم يتم التفرقة بشدة بين هاتين الإمكانيتين. فالقول بوحدة الماهيتين يمكن أن يفسر بشكل قريب من "سابيليس" أو "إيريوس". هذا يعني أن التفسيرات الخاصة بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح التي تابعت "نيسيا" يمكن أن تكون إما بمعنى التبني أو بمعنى التبدل. هذا النوع من عدم اليقين سرعان ما تم اكتشافه بواسطة بعض اللاهوتيين. وأصبح مسألة نزاع عندما ظهر أحد الرجال وفعل ما فعله "إيريوس" في الصراع بشأن التثليث، أعني، استنتج نتائج موقف "أورجين" وإن يكن الآن في مجال التعليل اللاهوتي لشخص" المسيح ."هذا الرجل هو "أبوليناريوس اللوديكي"[1].

(١) ملحوظة للمحرر: في هذا الموضع من محاضرات "تلش"، قدم الأب "جورج فلوروسكي" محاضرتين عن "أبوليناريوس" وعن "سيرل" الإسكندري، الأمر الذي جعل "تلش" نفسه لا يتعامل مع موقفهما بأي تفصيل.

١- اللاهوت الإنطاكي

إن الغرب لم يتابع أبداً الخط الإسكندري، الذي كان "أبوليناريوس" أكبر معبر عنه. فالاهتمام الديني للإسكندرانيين كانت له علاقة بمشكلة الخلاص. كيف يكون الخلاص ممكنا ما لم تُبتلع إنسانية" يسوع "بشكل أو بآخر في الألوهية، حتى نستطيع أن نعبده ككل، حتى يكون الذهن أو العقل متطابقا مع "اللوغوس" الإلهي؟ إن الإجابة هي: إن ذلك مستحيل. ولهذا، فإن الاتجاه العام يتحرك في اتجاه ما أطلق عليه فيما بعد اسم مذهب الطبيعة الواحدة. طبقا لهذا المذهب لا تكون هناك سوى طبيعة واحدة، فالطبيعة الإلهية ابتلعت الطبيعة الإنسانية.

إن الغرب ومدرسة إنطاكية احتجوا ضد هذا الميل عند اللاهوت الإسكندري. وكان "تيودور" الموبستي واحدا من أول اللاهوتيين في هذه المدرسة .وكانت المدرسة الإنطاكية تتمتع بصفات محددة تفرقها عن مدرسة الإسكندرية، وتجعل هذه المدرسة الجد الأول للتأكيد على "يسوع" التاريخي في اللاهوت المعاصر.

١- إن مدرسة إنطاكية كان لها اهتمام فلسفي قوي وأرادوا الوصول إلى تفسير دقيق وإلى تأكيد دقيق على الصورة التاريخية "للمسيح". وبهذه الطريقة كانت مبشرة بالنقد التاريخي الذي تطور في الفترة المعاصرة.

٢- لقد كانت هذه المدرسة تتمتع بميل عقلاني - مماثل للذي نجده عند اللاهوت الليبرالي - بالمعنى الذي نجده عند الفلسفة الإسكندرية.

٣- إن اللاهوتيين الإنطاكيين كانت لديهم أيضا اهتمامات أخلاقية - شخصية قوية - بدلا من الاهتمامات الصوفية - الأنطولوجية - كما هو الحال عند روما والرواقية.

إن روما والغرب لم يكونا دوما إلى جانب اللاهوت الإنطاكي، غير أن إنطاكية مثلت على وجه العموم الاتجاهات الرئيسية للغرب. وبتحالفها مع إنطاكية في الشرق، استطاعت روما، بتأثيرها على التاريخ والشخصية، أن تصبح منتصرة على الاهتمام الصوفي الأنطولوجي للشرق. ومع ذلك، فإن الدين الشعبي كان على وجه العموم إلى جانب الإسكندرية ضد إنطاكية. لقد كانت البنية الرئيسية للعقيدة ضدها، حيث انحدرت من

"أورجين" وكانت متفقة إلى حد كبير مع التفكير الإسكندري. فالسياسة كانت ضدها كما كان هناك أيضا قصور في المقاومة الأخلاقية ضد الخرافات التي تطورت على نطاق واسع في المسيحية في ذلك الحين. والشخصيات لم تكن عظيمة بما يكفي لمقاومة مطالبة الناس بإله يعمل بصورة سحرية ويسير على الأرض وطبيعته الإنسانية ليست سوى رداء لطبيعته الإلهية. ومع ذلك، فإن إنطاكية، بتحالفها مع روما، أنقذت صورة "يسوع" بأهميتها الدينية. فبدون إنطاكية كان من المحتمل أن تفقد الكنيسة كلية الصورة الإنسانية، كما كان من المحتمل عدم قدرة الوعي التاريخي للغرب على التطور.

لقد دافعت إنطاكية عن الكنيسة ضد مذهب الطبيعة الواحدة الذي لأجله تم ابتلاع الصفة الإنسانية لـ "المسيح" في الألوهية، والذي سمح بظهور العديد من الأفكار السحرية والخرافية. وهكذا، أفسحت أنطاكية الطريق للتأكيد الخاص بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح الذي قال به الغرب. ولعل من المستحيل على شخص من الغرب أن يفهم المعنى الديني للشرق فهما كاملاً. وهذا يعد حتى أكثر صعوبة بالنسبة للأمريكيين مما هو الحال بالنسبة للأوربيين، وذلك لأن أوربا أقرب إلى الشرق بكثير، ليس فقط من الناحية الجغرافية وإنما أيضا من الناحية التاريخية. إن العناصر الصوفية- الأنطولوجية تسري في سائر الثقافة الغربية في أوربا. وهذا ليس هكذا في الولايات المتحدة. فميراث الولايات المتحدة يدين بالفضل للمدرسة الإنطاكية ولروما التي، بالتحالف مع هذه المدرسة، أنقذت نوع الاتجاه الذي هو طبيعي بالنسبة للولايات المتحدة.

وأكد "تيودور" الموبستي، ضد "أبوليناريوس"، على أنه في "المسيح" توجد طبيعة كاملة لإنسان في وحدة مع الطبيعة الكاملة "لله". فهو يقول: إن الإنسان الكامل، في طبيعته، هو "مسيح"، يتألف من نفس عاقلة ولحم إنساني؛ فهو شخص إنساني مكتمل؛ وفيه أيضا شخص الألوهية بالكامل. ومن الخطأ أن تسمي واحدا منها بأنه لا شخص. لقد كان من الشائع في الشرق، في مذهب الطبيعة الواحدة، أن تؤكد على أن طبيعة واحدة هي الشخصية، إنها الطبيعة الإلهية وليست الطبيعة الإنسانية. ولهذا، قال "تيودور": يجب على المرء ألا يقول إن "اللوغوس" أصبح لحما. فهذه الطريقة في الحديث هي، بالنسبة لـ "تيودور"، طريقة غامضة، ومجازية، ولا يجب أن تُستخدم كصيغة دقيقة. والمرء يجب عليه

أن يقول، بدلا من ذلك : "لقد اتخذ شكلا إنسانيا." فـ "اللوغـوس" لم يتحـول إلى لحـم. فهو شعر أن هذه الفكرة الخاص بالتحول، أو المسخ، هي فكرة وثنية، ومـن ثـم رفـضها. فلقد أرادت الروح الوثنية الخرافية أن تجعل "الله" المتحـول يمـشي عـلى الأرض. غـير أن "تيودور" واجه مشكلة صعبة. فإذا كان الجانبان الإنساني والإلهي "للمـسيح" همـا ذاتهـما عبارة عن شخصين، أليس هذا يعني أنه موجود بمركزين شخصيين؟ ألـيس هـو مركـب من ابنين، موجود برأسين، كما يقول أعداء "تيودور"؟ لقـد حـاول "تيـودور" أن يوضـح وحدة الشخصين. فهو عارض الوحدة في الماهية أو الطبيعة. فمن حيث الماهية هما مختلفان تماما وذلك لأن الطبيعة الإلهية لا يمكن أن تقتصر على رجل فردي بعينه. فـ "اللوغوس" حاضر بشكل عام. فحتى عندما عـاش "يـسوع"، كانـت الأزهـار تتفـتح، وكانـت تحيـا الحيوانات، وكان البشر يمشون، والثقافة أو الحضارة كانت مستمرة. و"اللوغوس" كـان فعالا في كل ذلك. وهو قـال مـن المـستحيل عـلى "اللوغـوس" أن يكـون فقـط الرجـل "يسوع". ولهذا، تحدث عـن وحـدة بواسـطة الـروح القـدس، التـي هـي وحـدة النعمـة والإرادة. وبهذه الطريقة أسس في "يسوع" نوعا مـن التنـاظر مـع الأنبيـاء، الـذين كـانوا مدفوعين بالروح. ومع ذلك، فإن هناك حادثة فريدة في "يسوع"، وذلك لأن الروح كانت محدودة في الأنبياء، في حين أن الروح كانت في "يسوع" غير محدودة .

إن وحدة الطبيعتين بدأت في رحم "مريم". ففيها ربط" اللوغوس "نفـسه بإنـسان كامل بطريقة سرية. هذا "اللوغوس" وجه التطور، النمو الباطني، لــ "يـسوع"، غـير أن ذلك لم يحدث أبدا بشكل قسري. فـ "يسوع" كان يتمتع، كأي واحد آخر، بالنعمة، حتـى بالنعمة اللامحدودة. والنعمة لا تعمل أبدا من خلال القسر أو الجبر وإنما من خلال المركـز الشخصي. وبنعمة "الله" ازداد "يسوع" في الكمال. وبهذه الطريقـة، قـال، هنـاك شـخص واحد في "يسوع"، غير أن الطبيعتين غير مختلطتين. فهو أنكر أنه تحدث عن ابنـين؛ وقـال، خلافا لذلك، إنه أثبت الطبيعتين. فالطبيعة الإلهية لا تغير الطبيعة الإنسانية في ماهيتها. فــ "يسوع" لديه طبيعة إنسانية يمكنها متابعة الطبيعة الإلهيـة بواسـطة النعمـة. وعـلى هـذا، يمكن للمرء أن يتحدث عن ولادة مريم "لله". هذه كانت الصيغة الحاسـمة. إنهـا كانـت ضد تراث الإنطاكيين، غير أنهم لم يستطيعوا إنكار العبارة (أم "الله"). وبـرر قبـول هـذه

العبارة بقوله إن "مريم" ولدت إنسانا أيضا. هذه هي طريقة مباشرة ومناسبة في الحديث؛ والطريقة الأخرى، التي تقول إن "مريم" ولدت "الله"، لا تكون مناسبة إلا بطريقة غير مباشرة، لأن جسد "يسوع" كان متحدا مع "لوغوس" "الله".

وبنفس الطريقة وافق "تيودور" على أن الطبيعة الإنسانية لابد من عبادتها، والعكس، إن "الله" يتعين عليه أن يعاني. هذان الشيئان يمكن قولهما فقط عن وحدة الشخص. فالمرء يمكنه أن يقول هذين الشيئين عن هذه الوحدة لان ما يمكن أن يقال عن الوحدة يمكن أن يقال عن الوجود بأكمله. غير أنه عارض فكرة تحول "اللوغوس" إلى موجود إنساني. لقد قال اللاهوتيون الغربيون إن واحدية الطبيعة قد تحققت فقط عندما تم التسامي "بالمسيح" إلى عرش "الله" عند البعث، فبالجسد والنفس الإنسانية تم تمجيده وتحوله. هذه الحادثة المتعلقة بابتلاع الجانب الإنساني هي حادثة مفارقة أو متعالية تحدث في السماء، وليس على الأرض. ومن ثم قال "تيودور" إن اللحم فقط، أعني، الشخص التاريخي، هو الذي عانى ومات، واللحم ينتمي إلى طبيعة واحدة. لقد قال "أمبروز" إنه على الرغم من أن "المسيح" له طبيعتين، إلا أنه عانى فقط في طبيعته الإنسانية. فنفس النعمة التي قبلت الطبيعة الإنسانية في "المسيح" وجعلته ابن "الله" بررتنا أيضا أمام "الله" وجعلتنا أطفاله .

وعلى هذا نجد هنا حليفين: روما باهتمامها الإمبريقي، والشخصي، والتاريخي، وإنطاكية التي لها نفس الاهتمام، غير أنها تستعمله في دراسات فيلولوجية واعتبارات فلسفية. هذا التحالف بين روما وإنطاكية كان من الممكن أن يؤدي إلى الانتصار الكامل للإنطاكيين على الإسكندرانيين. غير أن هذا لم يحدث. وذلك لأن روما كان لها اهتمامات أو مصالح سياسية تفوق الاهتمامات اللاهوتية. لقد كانت روما المركز الأعظم للكنيسة ولم تكن تريد أن تتنازل عن المسيحية بسبب صيغة لاهوتية .

لقد كان "نسطوريوس" واحدا من رواد المدرسة الإنطاكية. وفي عام ٤٢٩ بعد الميلاد قام بالتبشير ضد المذهب القائل بأن "مريم العذراء" ولدت أو أنجبت "الله". فهو يقول إن "مريم" ولدت رجلا أصبح لسان حال الألوهية. والتي عانت ليست هي ألوهية

"المسيح" وإنما إنسانيته. وعلى هذا، يمكن للمرء أن يقول إن "مريم" هي أم "المسيح" christo Tokos. وفي وقت تال أقر "نسطوريوس" أن المرء يمكن أن يتحدث عن "مريم" بشكل غير مباشر على أنها Theotokos بمعنى أن "الله اللوغوس" هبط ووحد نفسه مع الإنسان الذي ولدته "مريم". غير أن هذا لم يكن موجودا إلهيا هبط ليصبح إنسانا بلغة أسطورة تقول بالمسخ .

إن الطبيعتين الخاصتين بـ "المسيح" يحفظان صفاتهما في الوحدة الشخصية. إنهما متصلتان بدون اختلاط في إنسانية "يسوع"، فمصطلح "الإنسان" يصف طبيعة واحدة فيه، ومصطلح "الله" أو "اللوغوس" يصف الطبيعة الأخرى. هذه الأفكار أدت إلى اتهام "نسطوريوس" بالهرطقة. لقد كانت هذه الأفكار حاضرة بصفة عامة في التراث الإنطاكي، ولكنها أصبحت عند "نسطوريوس" محل شك وقوبلت بالرفض. وإذا قلنا إن "نسطوريوس" أصبح مهرطقا، نستطيع أن نقول إنه كان أكثر المهرطقين براءة، لقد كان في حقيقة الأمر ضحية لصراع بين بيزنطة والإسكندرية.

٢- لاهوت الإسكندرية

لقد كانت هناك تطورات أخرى ساندت الدعوة الإسكندرانية .

١- فلقد تطورت أسطورة "مريم"، التي ليس لها سوى أساس ضئيل في الكتاب المقدس، ولوقت طويل على أساس من الخيال التقوى، وجذبت شخصية "مريم" الذهن القصصي.

٢- إن السبب الثاني لسيادة الإسكندرية على إنطاكية كان يرجع إلى التقدير الكبير للعذرية الذي قوى الاتجاه نحو الزهد .

٣- وكان هناك أيضا فراغ روحي في الحياة الدينية لتلك الفترة. والمكان الفارغ الذي كان يريد أن يُملأ هو الرغبة في جعل عنصر أنثوي في مركز الدين. ومصر كان لديها هذا العنصر في أسطورة" إيزيس وأوزوريس"، الآلهة وابنها، غير أن المسيحية لم تكن لديها هذا العنصر. وهي في ذلك تتابع اليهودية، التي أغفلت كل عنصر أنثوي. فالروح لم تكن قادرة على أن تحل محل العنصر الأنثوي. فالروح تظهر، أولا

وقبل كل شيء، في قصص ميلاد "يسوع"، كعنصر ذكريّ. والروح هي، ثانيا، مفهوم مجرد. وعلى هذا، لم تستطع الروح في العقل الشعبي أن تحل أبدا محل الدين المتمركز – حول – الرجل أو الذكر، الذي جاء من العهد القديم .

٤- إن التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" القائم على التبديل، الذي تقول به الإسكندرية، كان له جاذبية شعبية. تخيل موجودة إنسانية بسيطة – العقل تريد أن تحصل على "الله". إذا قلت لها: "هناك إله، على المذبح، فاذهبي إلى هناك واحصلي عليه"، فسوف تذهب، ولكن كيف يكون ذلك ممكنا ؟ بسبب التجسد، وذلك لأن تجسد "الله" أصبح شيئا نستطيع أن نحصل عليه، نستطيع أن نراه، ونستطيع أن نمشي معه، وهلم جرا. هذا هو الشعور الشعبي، وهذا الشعور أصبح حاسما ضد الإنطاكيين .

إن "سيريل" الإسكندري أراد أن يوضح أن الطبيعة أُخذت إلى الوحدة مع "اللوغوس"، الذي بقى ما كان عليه. ومن ثم استطاع أن يقول إن "اللوغوس" ذاته جرب الموت، طالما أنه تلقى في ذاته جسد يسوع. ومن خلال صيغته "طبيعة واحدة، من طبيعتين"، قبل التفرقة المجردة بين الطبيعتين، غير أنه لم يقل بأي اختلاف بينهما من الناحية الفعلية. هذا جعل من الممكن بالنسبة له أن يكون بطلا في النضال من أجل الـ Theotokos أي هبوط "الله" وتوحيده لنفسه مع الإنسان الذي ولدته "مريم". فدافعه الديني كان: ليس إنسانا ذلك الذي أصبح ملكا علينا، وإنما "الله" نفسه هو الذي ظهر في صورة إنسان. لو كان "نسطوريوس" على صواب، لكان إنسانا، وليس "اللوغوس"، هو الذي مات لأجلنا؛ لو كان "نسطوريوس" على صواب، فإن هذا يعني أننا نأكل في العشاء الرباني لحم إنسان. إن ما أراده الناس هو الحضور الجسدي "لله".

لقد كانت إمكانية الاتحاد بين الإنطاكيين والإسكندرانيين إمكانية بدت ممكنة في البداية. ثم بعد ذلك قام الإسكندرانيون برد فعل مظفر وعنيف إلى الحد الذي جعل روما تنحاز إلى إنطاكية. ولقد اشترطت روما على الإنطاكيين التخلص من "نسطوريوس" وذلك لأنه كان محل شك كبير. وبعد عقد مصالحة في مجمع "إفيزيوس" (٤٣١ بعد

الميلاد) وبعد عقد عدد آخر من المجالس الكنسية، يدخل في ذلك (مجلس اللصوص الإفيزى الشهير)، تم الوصول في النهاية إلى اتفاقية في مجمع "كالسيدون" (٤٥١ بعد الميلاد). هنا أثبت تحالف روما وإنطاكية قوته. لقد ساعدتها الحقيقة التي مؤداها أن أحد صور المعارضة التي قام بها راهب في "القسطنطينية"، يدعى "يوتيكوس"، أكدت بشدة على مذهب يقول بالطبيعة الواحدة إلى الحد الذي أدى إلى إدانته. وهذه كانت إدانة للإسكندرية وانتصارا لإنطاكية .

٢- مجمع كالسيدون

لقد كتب البابا "ليو ١" رسالة أصبحت حاسمة بالنسبة لما ترتب على مجمع كالسيدون. لقد كانت الرسالة تقول إن خصائص كل طبيعة من الطبيعتين وكل جوهر من الجوهرين قد تم الإبقاء عليها بكاملها، واتحدتا معا لتشكل شخصا واحدا. فالتواضع كان مفترضا بواسطة السمو، والضعف كان مفترضا بواسطة القوة، والفناء كان مفترضا بواسطة الأبدية. لقد كان هناك إله واحد حقيقي في طبيعة كاملة وكلية لرجل حقيقي. ولهذا هبط "ابن الله" من عرشه، من السماء، دون أن يتحول عن مجد الآب، ودخل هذا العالم الأدنى، بسبب وحدة الشخص في كل طبيعة، التي يمكن أن تفهم بأن ابن الإنسان أتى من السماء، والعكس أعني أن "ابن الله" صلب ودفن. هنا نجد نفس الظاهرة التي نجدها في لاهوت إنطاكية. فهناك عبارة راديكالية اندمجت بسهولة بأفكار تقليدية. إن قرار "كالسيدون" اتخذ على هذا الأساس. و"نيسيا" لم تتجاوزه من حيث الأهمية، وهو يتجاوز مع قرارات "نيسيا" سائر القرارات الأخرى التي اتخذتها المجالس الكنسية. ولا يمكن لأي شخص أن يدرس اللاهوت النسقي (المذهبي) في الوقت الحاضر دون أن يعرف شيئا عن هذا القرار الذي أتخذ في "كالسيدون". إن جوهر هذا القرار عبر عنه في صيغ مفارقة .

١- "ولهذا، فسيرا على سنة الآباء القديسين، نحن جميعا وبالإجماع نعلم الناس الاعتراف بالابن الوحيد، لوردنا "يسوع المسيح" المكتمل في ألوهيته والمكتمل أيضا في إنسانيته."

٢- "إله حقيقي، وهو في نفس الوقت إنسان حقيقي، له نفس وجسد معقولان."

٣- "وهو من نفس طبيعة الأب، طبقا لألوهيته، وهو من نفس طبيعتنا طبقا لإنسانيته، وهو يماثلنا في سائر الأشياء، إلا الخطيئة".

٤- وهو "مولود قبل سائر أكوان الأب طبقا لألوهيته، وفي هذه الأيام المتأخرة، لأجلنا ولأجل خلاصنا، ولد من مريم العذراء، حاملة - الله، طبقا لإنسانيته".

٥- "يسوع المسيح، الابن، اللورد، المولود - الوحيد بطبيعتين." هاتان الطبيعتان لابد من عدم الخلط بينهما، وهما بدون أي تغير، وبدون انقسام، بدون انفصال".

٦- "إن التفرقة بين الطبيعتين لا تُلغى أو لا تنمحي أبدا بالاتحاد، وإنما يتم الحفاظ على كل خاصية من الخاصيتين وجمعهما معا لتشكيل شخص واحد وطبيعة واحدة. إنه لا يتجزأ أو ينقسم إلى شخصين إنما هو نفس الابن الواحد والمولود - الوحيد، "الله "الكلمة، اللورد" يسوع المسيح".

في هذه الوثيقة، وفي وثائق أخرى مماثلة، نرى كيف استطاعت المصطلحات الفلسفية أن تتحول إلى لغة طقوسية وشعرية. والجانب السلبي لهذه العبارات هو جانب واضح. والجانب الإيجابي أكثر عرضة للشك. لقد كانت روما في موقف المنتصر، غير أن هذا جعل من الممكن تقديم تأويلات مختلفة. فالشرق خاب أمله بهذا القرار؛ والمندوبون الذين جاءوا من الإسكندرية لم يوقعوا على القرار. فلو كانوا وقعوا على شيء مناقض للمطلب الشعبي في موطنهم، لكانوا ضُربوا حتى الموت بواسطة المتعصبين من الرهبان عند عودتهم. لقد كان رد فعل الشرق ضد "كالسيدون"، في أوجهه المتطرفة، قويا إلى حد أنه فصل الشرق عن روما بالقدر الذي جعله فريسة لرد الفعل التطهري Puritan الإسلامي. هذا يصدق بصفة خاصة على الكنائس القائلة بالطبيعة الواحدة في مصر وجيرانها من الأقطار. فهذه جميعا تم ابتلاعها بواسطة رد الفعل الإسلامي، الذي أطلق عليه اسم رد الفعل التطهرى، أعني، رد الفعل ضد الشكل الخرافي السري الذي تزايد انزلاق المسيحية فيه. وأنا لدى فكرة - لا أعرف ما إذا كان الأب "فلوروفسكي" سيوافق عليها - مؤداها أن هجمات الإسلام ما كانت ستنجح على الإطلاق لو أن المسيحية

الشرقية أقرت عنصر الشخصية والتاريخ. لقد سقطت المسيحية في هذه المنطقة بعمق في الخرافة الشعبية، وأصبحت معرضة للنوع الإسلامي من رد الفعل .

إن قرار "كالسيدون" لاقى رفضا جزئيا. وفي الفترة من عام ٤٨٢ حتى عام ٥١٩ الميلادي حدث أول انفصال بين الشرق والغرب. وأبقى الغرب على قرار "كالسيدون"؛ أما الشرق فهم إما عارضوه أو جنحوا نحو تفسيره تفسيرا يقول بالطبيعة الواحدة. وبعد إعادة الوحدة بين الشرق والغرب في ظل حكم الإمبراطور "جوستن" (٥١٩)، أصبح مذهب الطبيعة الواحدة منتصرا في الإسكندرية. لقد كان هذا الانتصار بمثابة عودة جذرية إلى "سيريل" بتأكيده على وحدة الطبيعتين. فبعد الاتحاد في التجسد لا تكون حاضرة إلا طبيعة واحدة. فـ "المسيح" هو واحد، طبقا لطبيعته المركبة، طبقا لشخصه، طبقا لإرادته. فبعد الاتحاد لا تكون هناك ثنائية لطبيعتين أو قوتين. والمتطرفون من القائلين بمذهب الطبيعة الواحدة قالوا إن قرار "كالسيدون" والبابا "ليو"، الذي أكد على القول بطبيعتين وقوتين، يجب إدانتها. فالذين قالوا بالطبيعة الواحدة كانوا يقومون بتعليم الناس أنه مع حمل "مريم" أصبح لحم "المسيح" مؤلها بالتدريج. وهذا حقا هو الذي جعل "مريم" إلهة. فالمتطرفون قالوا إن أعدائهم عبدوا شيئا فانيا. فهم لم يريدوا أي شئ أقل من "الله" على الأرض، بدون نسبية إنسانية.

٤- ليونتيس البيزنطي

لقد أراد الإمبراطور "جوستينيان" إقامة وحدة بن أهل "كالسيدون". وبين الذين يقولون بالطبيعة الواحدة. وساعده في ذلك تعاليم اللاهوتي الرهباني، "ليونتيس" البيزنطي. فعن طريق الجمع بين "سيريل" و"ليو" في فكرة مدرسية جديدة وجد هذا الرجل حلا للمشكلة الخاصة بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح التي دامت في الشرق لوقت طويل. لقد قال "ليونتيس" إن الطبيعة الإنسانية في المسيح لا تحصل على أقنومها؛ إنها تكون (بدون أقنوم). وكلمة أقنوم تعني هنا "الوجود المستقل". إن الطبيعة الإنسانية هي، عل العكس، عبارة عنEnhypostasis ، التي تعني أن الطبيعة الإنسانية هي في أقنوم "اللوغوس" الإلهي. بهذا نكون قد وصلنا إلى الاتجاه المدرسي. فعندما نأتي إلى الصيغةEnhypostasis ، لا نعرف حقا ما تعنيه. غير أن السبب في اختراعها هو سبب

واضح. فلقد كان السؤال هو: هل يمكن لطبيعتين الوجود بدون رأس مستقل، بدون أقنوم؟ والإجابة كانت بالنفي. ولهذا كان "المسيح" يتمتع بأقنوم واحد يمثل الطبيعتين.

إن وجود الطبيعة الإنسانية هو وجود في "اللوغوس". وهذا كان يعني أن لاهوت إنطاكية كان لابد من إدانته، يدخل في ذلك إدانة "تيودور". والمعنى الديني لهذا اللاهوت البيزنطي أصبح واضحا في النضال بشأن الله الذي يعاني، الذي عُبر عنه في صيغة طقوسية ولاهوتية. و(الثالوث المقدس) تم توسيعه أيضا في صيغة مؤداها: "الإله المقدس... كلمة القدرة... الخالد، الذي صُلب لأجلنا، وهو الذي يرحمنا." إن واحدا من الثالوث المقدس عانى في اللحم. هذا تحقق وخلع عليه الطابع العقدي في عام ٥٥٣، في المجمع المسكوني الخامس في "القسطنطينية"، على الرغم من احتجاجات روما. ولقد عبر المجمع عن نفسه في أربعة عشر تحريمات. فالطبيعتان تختلفان فقط من الناحية النظرية، وليس من الناحية العملية. وشخص "اللوغوس" أصبح المركز الشخصي لإنسان. والطبيعة الإنسانية ليس لها صفات شخصية خاصة بها. هذه النقطة كانت هي النقطة الحاسمة، لأنه إذا كان ذلك هكذا، كيف يستطيع أن يساعدنا؟ إن المصلوب هو "الله" الحقيقي ولورد المجد، وواحد التثليث. هذه المطابقة لـ "يسوع المسيح" مع "اللوغوس" هي مطابقة كاملة. وهذا أدى إلى اختفاء الشخصية الإنسانية.

غير أن الغرب لا يمكن أن يُهزم بهذه السهولة. فلقد ظهر رد فعل جديد من جانب الغرب. فلقد نهض السؤال عما إذا كان الشخص الواحد لـ "يسوع المسيح" له إرادة واحدة أم إرادتان. في هذا الوقت كان الصراع بين القائلين بالطبيعة الواحدة والقائلين بطبيعتين. وفي هذا الوقت ساد الغرب. فالمسيح الذي يتمتع بطبيعتين يتمتع أيضا بإرادتين. والطبيعة الإنسانية لم تُبتلع بواسطة الطبيعة الإلهية. هذا التطور بأكمله لا يمكن إدراكه إلا إذا أدركنا أن المفتاح لهذا التطور يكمن في المشكلة المتعلقة بكيف يتصل الخلاص بالفرد، والتاريخ، والحياة الشخصية. لقد كان الغرب واضحا بشأن هذه النقطة، أما الشرق فلم يكن واضحا بشأنها.

إن النزاع الأخير في الشرق له علاقة بالأيقونات .فالأيقونة تعني "الصورة" والأيقونات كانت هي صور الآباء والقديسين في الكنائس. والأيقونات تستحق التوقير

وليس العبادة. ومع ذلك، ماذا تعني حقا هذه التفرقة؟ يجب علينا أن نقول إن التوقير في الفهم الشعبي يتطور دوما إلى حد العبادة.

نحن كنا فيما سبق نقدم عرضا إجماليا لظهور مذهب التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح" ومصيره، كما تمت صياغته في مجمع "كالسيدون". وخلال كل ذلك ربما كان هناك احتجاج خفي ضد هذا التأكيد على الكنيسة الشرقية. وهذا شئ مفهوم وذلك لان هذا التأكيد لا يتمتع بنفس الأهمية الحيوية بالنسبة لكم باعتباركم تقومون بإصلاح اللاهوت المعاصر. ومع ذلك، فإن الموقف هو أنكم إذا عرفتم أسس التطور المبكر وفهمتموه حق الفهم، سوف يصبح كل شئ آخر سهلا مقارنة بذلك. ومن الناحية الأخرى، إذا عرفتم الموقف المعاصر فقط، ولم تعرفوا الأسس، فسوف يكون كل شئ في الهواء. إنه سيكون أشبه بمنزل بنى من السقف بدلا من الأساس. إنني أعتقد أن التطورات في اللاهوت المسيحي القديم هي أسس حقيقية، أسس لابد من وضعها في الاعتبار بعد أسس الكتاب المقدس مباشرة .

إن مذهب "كالسيدون"، ومهما فكرنا في استخدام المصطلحات الإغريقية في اللاهوت المسيحي، أنقذ الجانب الإنساني من صورة "يسوع" لأجل لاهوتنا الغربي، بل وحتى لأجل الشرق. فالجانب الإنساني كان على حافة الابتلاع الكامل بواسطة الطبيعة الإلهية، وبصورة كانت ستجعل التطورات التي حدثت في الغرب، يدخل في ذلك عصر الإصلاح، تطورات غير ممكنة. هذه هي أهمية مجمع "كالسيدون" وقراره، الذي لم يقبله الشرق أبدا قبولا تاما، وإنما بدله وجعله يصبح مبتلعا في طريقته في التفكير والفعل التي تقوم على الأسرار المقدسة.

ولكي تفهم خطوات مذهب التعليل اللاهوتي لشخص "المسيح"، ضع في اعتبارك دوما صورتين:

١- الموجود الذي له رأسان، "الله" والإنسان، حيث تكون هناك وحدة.

٢- الموجود الذي اختفى فيه أحد الرأسين، واختفت فيه أيضا الإنسانية. والرأس الوحيد الباقي هو رأس "لوغوس الله" نفسه، الأمر الذي يعني أنه عندما يفعل

"يسوع"، فإن ما يفعل ليس هو الوحدة بين شيء إلهي وشيء إنساني، وإنما "اللوغوس" هو الذي يفعل. وعلى هذا تكون سائر الصراعات، وسائر صور عدم اليقين، وسائر صور اليأس والشعور بالوحدة، التي تقدمها الأناجيل، لم يعانيها يسوع إلا في الظاهر فقط، وليس في الحقيقة. إنها غير منطقية. هذا كان هو الخطر الكامن في التطور الشرقي. والحقيقة التي مؤداها أنه تم قهر هذا الخطر إنما هي حقيقة ترجع إلى قرار "كالسيدون". ولابد أن نشعر بالعرفان للكنيسة الشرقية لكونها استطاعت أن تفعل ذلك ضد شعورها الرئيسي. إن قوة (قدرة) العهد القديم وقوة الصورة الكاملة للجانب الإنساني من يسوع منعت الشرق من الخطأ من هذا الاعتبار .

ي- ديونيسس الأريوباجيت - الكاذب

إن "ديونيسس الأريوباجيت" هو مثال للمسيحي الصوفي الكلاسيكي، وهو يعد واحدا من أهم الشخصيات في تاريخ الكنيسة الشرقية. وكان أيضا يمثل أهمية كبيرة بالنسبة للغرب. وفي المراسيم ٣٤٠١٧ تقرأ عن رجل يدعى "ديونيسيس" تابع "بولس" بعد أن بشر في أهل أريوباجيوس. ولقد استعمل أحد الكتاب، عاش حوالي ٥٠٠ بعد الميلاد، اسم "ديونيسيس". وجرى العرف على اعتبار ذلك الرجل هو "ديونيسيس" الحقيقي الذي تحاور مع "بولس". وكتب كتبه باسم "ديونيسيس". وما يبدو لنا الآن على أنه عبارة عن تزييف كان عبارة عن عادة في الكتابات القديمة. إنها لم تكن خيانة بأي معنى تقني أو أخلاقي أن ينسب المرء كتبه لأسماء شهيرة. هذا التزييف لم يتقرر من الناحية التاريخية إلا مع مجيء القرن الخامس. إنها حقيقة تاريخية تلك التي تقول إن الرجل الذي كتب هذه الكتب إنما كتبها حوالي عام ٥٠٠ بعد الميلاد واستعمل اسم صاحب "بولس" في أثينا لكي يكسب كتبه شيئا من السلطة أو الشهرة. وترجمت أعماله إلى اللاتينية حوالي عام ٨٤٠، وذلك بواسطة واحد من أعظم اللاهوتيين في الغرب، أعني، "جون سكوتس أروجينا". واستخدمت هذه الترجمة اللاتينية على مدار العصور الوسطى وعلق عليها العديد من المدرسيين. ومثل "ديونيسيس" السمات الرئيسية للنهاية البيزنطية للتطور الإغريقي. وكان بمثابة الوسيط (أو الموفق) بين الأفلاطونية - المحدثة والمسيحية، والأب لغالبية التصوف

المسيحي. وتشكل مفاهيمه الأساس التحتي لغالبية التصوف المسيحي في الشرق والغرب على حد سواء. وتغلغلت بعض مفاهيمه بشدة، مثل مفهوم النظام الطبقي، في اللغة العادية وساعدت كثيرا على تشكيل النظام الطبقي الغربي الذي شهدته روما.

ونحن لدينا عملان رئيسيان من أعمال هذا الرجل، أحدهما بعنوان "حول الأسماء الإلهية" والأخر بعنوان "حول النظام الطبقي". هذا الكتاب الأخير مقسم إلى النظام الطبقي السماوي والنظام الطبقي الكنسي. وكلمة "النظام الطبقي" ربما لم تخلق إلا بواسطته، فنحن على الأقل لا نعرف ما إذا كان أي شخص آخر قد استعمل هذه الكلمة قبله. فالكلمة Hierarchy مشتقة من Hieros ، التي تعني "المقدس" ومن Arche التي تعني "المبدأ، القدرة، البداية." وعلى هذا عرف "ديونيسيس" "النظام الطبقي" بأنه عبارة عن "نظام مقدس من الدرجات أو الطبقات بالنظر إلى المعرفة وقوة التأثير." هذا يصف كل التفكير الكاثوليكي إلى حد كبير؛ إنه ليس فقط أنطولوجيا، وإنما أيضا أبستمولوجيا؛ فهناك درجات أو طبقات ليس فقط في الوجود، وإنما أيضا في المعرفة. ومذهب الدرجات أو الطبقات المقدسة مستمد من الأفلاطونية - المحدثة، حيث تطور لأول مرة بشكل كامل بعد "أرسطو" و"أفلاطون" (المأدبة). والرجل الذي كان يمثل أكبر قدر من الأهمية كان هو "بروقليس"، ذلك الفيلسوف الأفلاطوني - المحدث الذي قارنه البعض في الغالب بـ "هيجل". فهو لديه نفس نوع التفكير التثليثي - الفكرة، ونقيض الفكرة، ومركب الفكرة - ويقدم الواقع بأكمله في هذا المذهب في الطبقات المقدسة.

إن الشيء المدهش بشأن "ديونيسيس" هو أن مذهبه، الذي كان يمثل نهاية العالم الإغريقي ويلخص كل شيء كان على الحكمة الإغريقية أن تقوله عن الحياة، قُدم للمسيحية واستخدمته المسيحية. ولقد اُستخدم هذا المذهب، قبل ذلك بوقت قصير، بواسطة "جوليان المرتد" في محاربة المسيحية. وهكذا حارب "جوليان" واللاهوتيون المسيحيون بعضهما البعض حربا كانت مسألة حياة - و- موت، هذا على الرغم من أنهما كانا يتحدان في لاهوتي وصوفي مسيحي إغريقي عظيم، أعني، "ديونيسيس - الكاذب".

أما الكتاب الآخر فكان "حول الأسماء الإلهية" ومصطلح "الأسماء الإلهية" هو أيضا مصطلح أفلاطوني - محدث، استخدمه الأفلاطونيون - المحدثون عندما وضعوا

سائر الآلهة الوثنية في مذهبهم. فكيف استطاعوا فعل هذا؟ ذلك لأنهم تابعوا النقد الفلسفي الذي بمقتضاه لم يؤمن أي إغريقي متعلم في ذلك الحين إيمانا حرفيا بالآلهة الوثنية. كما كان هناك أيضا التراث أو العرف، وكان هناك الدين الشعبي، ومن ثم كان لابد من عمل شئ بخصوص هذه الأسماء الإلهية. لقد حاولوا توضيح أن صفات الله قد تم التعبير عنها بهذه الأسماء. فهذه الأسماء تعبر عن درجات أو طبقات وقوى مختلفة في الأساس الإلهي والفيض الإلهي. إنها تشير إلى مبادئ لقوى الحب، والقوة، وغيرها من الفضائل، غير أنها لا يمكن أن تؤخذ كأسماء لموجودات خاصة. وهذا يعني أنهم اكتشفوا، بتعبير معاصر، الطابع الرمزي لكل حديثنا عن" الله ."فالكتابات عن الأسماء الإلهية يمكن أن توجد على مدار الفترة الوسيطة. فلقد كتب اللاهوتيون عن المعنى الرمزي لكل شئ نقوله عن" الله". وهم لم يستخدموا كل "رمز" في ذلك الحين، غير أنهم تحدثوا عن "الاسم" كتعبير عن صفة. وإذا تابعنا استيعاب اللاهوت الكلاسيكي من هذا الاعتبار، فلن نقول، كما يحدث في الغالب، إن تعبيرنا عن" الله "هو تعبير رمزي فقط، فكلمة "فقط" هنا هي كلمة خاطئة تماماً. والخطأ يكون من جانبنا عندما نسقط في الحرفية، التي ناضل ضدها المصلحون أيضا، خاصة "كالف".

إن التفسير الرمزي لكل شئ نقوله عن الله يتطابق مع فكرة "الله" التي طورها "ديونيسيس". كيف نستطيع أن نعرف الله؟ لقد أجاب "ديونيسيس" بقوله: هناك طريقتان لمعرفة الله. هناك، أولا، طريقة اللاهوت الإيجابي. فسائر الأسماء، طالما أنها أسماء إيجابية، لابد أن تُعزى إلى "الله" لأنه أساس كل شئ. ومن ثم فإن كل شئ يدل عليه، يشير إليه. فـ"الله" لابد أن يُسمى بكل الأسماء. ثانيا، هناك طريق اللاهوت السلبي الذي ينكر أن يُسمى "الله" بأي اسم مهما كان. فالله هو ما وراء أو فوق حتى أسمي أو أعظم الأسماء التي خلعها اللاهوت عليه. إنه فوق الروح، وفوق الخير. إن الله، كما يقول "ديونيسيس"، هو فيما وراء - الماهية. إنه فيما وراء الأفكار الأفلاطونية، الماهيات، فيما وراء سائر الصيغ التفضيلية العليا. إنه ليس الموجود الأسمى وإنما هو فيما وراء أي موجود أسمى ممكن. إنه فوق - الألوهية؛ فوق "الله"، إذا تحدثنا عن الله كموجود إلهي. ولهذا، فهو "ظلام صامت". وبهذا المركب من هاتين الكلمتين أنكر "ديونيسيس" ، في ضوء طبيعة "الله"،

إمكانية الحديث عن الله أو رؤيته. وهكذا، لابد من اختفاء سائر الأسماء بعد نسبتها إلى "الله"، يدخل في ذلك حتى الاسم المقدس "الله" ذاته. ولعل هذا هو المصدر - الذي لم أكن على وعي به - لما ذكرته في نهاية كتابي "الشجاعة من أجل الوجود"، عن "الإله فوق الإله"، الإله فوق الإله الذي هو الأساس الحقيقي لكل شئ موجود، والذي هو فوق أي اسم خاص يمكننا أن نمنحه له حتى وإن كان هذا الاسم هو أنه أسمى موجود.

من المهم أن نوضح أن الطريقين الإيجابي والسلبي يقودانا إلى نفس النهاية. ففي كلتا الحالتين يتم نفي صور أو أشكال الكلمة. فإذا قلت كل شئ عن "الله"، يمكنك أن تقول تماما إنك لم تقل أي شئ عنه، إنك لم تقل عنه أي شئ خاص. هذا هو، بالطبع، أول شئ يتعين أن يقال عن "الله"، لأن ذلك هو الذي يجعل "الله" إلها، أعنى، ذلك الذي يتجاوز كل شئ متناهي. وبهذا المعنى حتى مشكلة وحدة التثليث تختفي في هاوية "الله". فطالما أن ذلك الذي هو فوق الماهية، فوق الأفكار الأفلاطونية، يكون أيضا فيما وراء سائر الأعداد، فهو يكون حتى فيما وراء العدد "واحد" - حتى لا يكون هناك أي فارق بين ثلاثة أو واحد أو كثير من هذا الاعتبار. فحيثما يقال إن "الله" واحد، ترجم هذا القول بأنه يعني أن "الله" فيما وراء سائر الأعداد، حتى العدد "واحد". فعلى هذا الأساس فقط نستطيع إذن أن نتحدث عن "التثليث"، وعن التعبير - الذاتي اللامتناهي في العالم .

وعن هذا الواحد السحيق، الذي هو مصدر وجوهر كل الوجود، يفيض النور، والنور هو الخير في سائر الأشياء. إن النور هو رمز ليس فقط للمعرفة وإنما أيضا للوجود. إنه، كما قال الفيلسوف الإغريقي "بارمنيدس"، حيثما يكون هناك وجود يكون هناك أيضا "لوغوس" الوجود. فالنور، الذي هو قوة الوجود والمعرفة، متطابق مع ذاته، إنه ثابت ودائم. وهناك دوما طريق هابط وطريق صاعد. ونحن نجد ذلك قبلا عند "هرقليطس" الذي قال هناك اتجاه من الأرض عبر الماء عبر النار إلى الهواء، وهناك اتجاه عكسي من الهواء إلى الأرض. أعني، هناك توتر في كل موجود حي، توتر هابط للقدرة الخالقة للوجود، وهناك أيضا قوة منقذة صاعدة للوجود. والمدارج الثلاثة للطريق الصاعد هي التطهر، والاستنارة، والاتحاد. والتطهر هو تطهر في المجال الأخلاقي - الزهدي؛ والاستنارة هي مملكة الفهم الصوفي؛ والاتحاد هو حالة الكمال، العودة إلى

الوحدة مع "الله". في هذا المدرج الأخير يحدث شيء ما أسماه "ديونيسيس" الجهل الصوفي. ونفس الشيء نقله "نيقولاس الكوسي" للعالم المعاصر من خلال فكرته في الجهل المُتعَلم. فهذان الرجلان يقولان إن هذه المعرفة هي المعرفة الوحيدة المطلقة. فكلمة "جهل" تقول إننا لا نعرف أي شيء خاص عندما نخترق أساس كل شيء موجود. وطالما أن كل شيء خاص يكون متغيرا، فإنه لا يمكن أن يكون حقيقة وواقع مطلق. فإذا اخترقت كل شيء متغير إلى حيث المطلق، فلسوف تصل إلى صخرة الأبدية، ولسوف تحصل على الحقيقة التي يمكنها أن تقوم أو ترتكز على هذه الصخرة وحدها .

هذا الواقع الأساسي قدم في درجات سميت باسم النظم الطبقية. والطريق الذي يمضي من أعلى إلى أسفل هو طريق الفيض. والطريق الذي يمضي من أسفل إلى أعلى هو طريق الخلاص. النظم الطبقية تمثل كلا الطريقين. فهما الطريق الذي تفيض فيه الهاوية الإلهية. وهما، في نفس الوقت، كشوفات الهاوية الإلهية، طالما أنها يمكن أن تنكشف، في الطريق الصاعد للاتحاد المنقذ مع "الله" ومن منظور الطريق الصاعد، تكون لدى النظم الطبقية غاية تتمثل في خلق أو إيجاد أعظم تماثل ممكن وأعظم اتحاد ممكن لسائر الموجودات مع "الله" ولقد استخدمت الصيغة الأفلاطونية القديمة التي تقول "بالتساوي مع "الله" قدر الإمكان" بواسطة "الأريوباجيتي" أيضا حيث قال بالاقتراب شيئا فشيئا من "الله" والاتحاد معه في النهاية.

إن كل طبقة من الطبقات تتلقى نور"ها من النور الأعلى وتسلمه للأدنى منها. وبهذه الطريقة تكون كل طبقة إيجابية وسلبية معاً. إنها تتلقى القدرة (القوة) الإلهية على الوجود وتمنحه بطريقة محدودة لأولئك الذين هم أدنى منها. ومع ذلك، فإن هذا المذهب في الطبقات هو مذهب ثنائي بإطلاق. فهناك طبقتان أساسيتان مختلفتان، الطبقة السماوية والطبقة الأرضية. والطبقات السماوية هي الماهيات أو الأفكار الأفلاطونية التي يوجد "الله" فوقها. هذه هي أنواع الفيض الأولى التي فاضت عن "الله"، والتي فسرها "ديونيسيس" بطبقات الملائكة. هذا هو التطور الذي حدث قبلا في اليهودية المتأخرة (في الفترة الواقعة ما بين العهدين). فمفهوم الملائكة – الذي هو مفهوم رمزي شخصي – يندمج مع مفهوم الماهيات أو القوى المشخصة للوجود. إنها تصبح وجودا واحدا وتمثل

الطبقات السماوية. وإذا أردت أن تفسر مفهوم الملائكة بطريقة يكون لها معنى في الوقت الحاضر، فسرها كماهيات "أفلاطونية"، كقوى للوجود، وليس كموجودات خاصة. فإذا فسرتها بالطريقة الأخيرة، ستصبح جميعها مثيولوجيا خالصة. ومن الناحية الأخرى، إذا فسرتها على أنها عبارة عن فيض للقوة أو القدرة الإلهية على الوجود في ماهيات، في قوى وجود، يصبح مفهوم الملائكة مفهوما له معنى وربما يتمتع بالأهمية. إن التصوير العاطفي للملائكة كأطفال لها أجنحة ليس له علاقة بالمفهوم العظيم المتعلق بالفيض الإلهي بلغة قوة الوجود.

إن النظام الطبقي الكنسي على الأرض هو صورة من النظام الطبقي السماوي. فالملائكة هم مرآة روحية للهاوية الإلهية. فهم ينظرون دوما إليه وهم المتلقون المباشرون لقوته (قدرته) على الوجود. وهم يتوقون دوما لأن يصيروا متساوين معه وأن يعودوا إليه. وهم، بالنظر إلينا، أول الموحين (أو الكاشفين). وإذا فهمنا المسألة بهذه الطريقة، نستطيع أن نفهم ماذا يعني أنهم يكونون الماهيات التي فيها يعبر الأساس الإلهي أولا عن نفسه. هناك ثلاث مرات لثلاث طبقات من الملائكة - وهذه، بالطبع، مسرحية مدرسية - تجعل من الممكن تقديم نوع من التناظر بينها وبين الطبقات الأرضية. إن الطبقات أو الدرجات الأرضية هي قوي لوجود روحي. هنا نستطيع أن نتعلم شيئا عن الواقعية الوسيطة. إن الطبقات الأرضية هي:

١- الأسرار المقدسة الثلاثة: التعميد، والعشاء الرباني، والتثبت الديني.

٢- الطبقات الثلاثة للإكليوس: الشماسون، والقساوسة، والمطارنه.

٣- الطبقات الثلاثة للا - إكليروس: غير الكاملين، الذين هم حتى ليسوا أعضاء في الطوائف المسيحية، والعوام، والنساك (الرهبان)، الذين لهم وظيفة خاصة.

هذه الطبقات الأرضية التسعة هي الوسائط لعودة النفس إلى "الله" وهي جميعا وبالتساوي ضرورية - وهي كلها وبالتساوي قوى للوجود. وأنتم، كأطفال للنزعة الإسمية، يمكنكم أن تسألوا على الفور: ماذا يعني أن تكون الأسرار المقدسة متساوية مع الناس (الإكليورس، وكافة الناس) كطبقات؟ هذا لا يمكن أن يفهم إلا إذا أدركتم أن

الناس هنا يعملون كحاملين لقوى الأسرار المقدسة، كحاملين لقوة الوجود. ونفس الأمر يصدق على الأسرار المقدسة. هذا ما يجعل في إمكان "ديونيسيس" أن يطلق على كل هذه التسعة اسم الطبقات. إنها كلها قوى مقدسة للوجود، بعضها يتجسد في أشخاص، وبعضها في أسرار مقدسة، وبعضها في أشخاص يتمتعون بوظائف تختص بكونهم مؤمنين في طائفة معينة.

هذا يضع العالم الأرضي في نظام طبقي، لأن الأشياء الأرضية كالأصوات، والألوان، والصور، والأحجار، وغيرها، استخدمت، بصفة خاصة في الأسرار المقدسة، للتعبير عن الطبقة الكنسية. فالواقع بأكمله ينتمي إلى الواقع الكنسي، لأن الواقع الكنسي هو الواقع الطبقي كما عُبر عنه في الطبقات المختلفة لوجود ومعرفة "الله" ففي سر الكنيسة تم تفسير سائر الأشياء من حيث قدرتها (قوتها) الرمزية على التعبير عن هاوية "الله" إنها تعبر عنها وهي تهدي كل شيء إليها مرة أخرى. إن الأسرار الكنسية تخترق الألوهية الداخلية، تخترق الأساس الإلهي لسائر الأشياء. وعلى هذا تم تأسيس طبقات من الرموز تحتوي من ناحية الإمكان على كل شيء. هذا هو مبدأ الحضارة البيزنطية، أعني، تحويل الواقع إلى شيء يشير إلى الأبدي، وليس تغيير الواقع كما هو في العالم الغربي.

ومن ثم، يكون التفكير الطبقي في الشرق أقرب إلى الطريق الرأسي، حيث يفسر الواقع عن طريق اختراق الأعماق، في حين أن مفهوم مملكه الرب، كما هو في البروتستانتية، ينتمي إلى اللاهوت الأفقي. وبالنظر إلى الموقف بلغة الشرق والغرب، سنجد أن الشرق افتقد القدرة على العمل على الطريق التاريخي المتعلق بتبديل الواقع، ولهذا أصبح أولا ضحية للهجوم الإسلامي، ثم بعد ذلك ضحية للهجوم الماركسي. ومن الناحية الأخرى، عندما ننظر إلى حضارتنا (ثقافتنا) نستطيع أن نقول بدون الكثير من الشك بأننا فقدنا البعد الرأسي إلى حد كبير. فنحن نمضي دوما إلى الأمام، ولا نجد أبدا أي وقت لنقف في مكان ما وننظر إلى أعلى وإلى أسفل .

ولكي نفهم ما أعنيه من خلال جعل كل شيء يتمتع بالشفافية بالنسبة للأساس الإلهي، يجب علينا أن ننظر إلى الفن لبعض الوقت. نحن نجد أكثر الفنون الدينية شفافية

في الفسيفساء البيزنطية. إن هذه الأنواع من الفسيفساء لا تميل مطلقا لوصف أي شيء يحدث على الطريق الأفقي. إنها تريد أن تعبر عن حضور الإله من خلال كل شيء يبدو على المستوي الأفقي للواقع، في المكان والزمان، عن طريق جعل كل شيء عبارة عن رمز يشير إلى أعماقه. وتلك هي عظمة الفن المتعلق بأعمال الفسيفساء. وهناك أمثلة قليلة من هذه الأعمال في متحف فن ميتروبليتان في نيويورك. فهناك تجدون التعبير عن التجاوز (التعالي) الإلهي، حتى عندما تكون الموضوعات أرضية كلية - حيوانات، أشجار، رجال سياسة، نساء بلاط. فكل تعبير له معناه الرمزي المطلق. إن الصراع الأكبر في الكنيسة البيزنطية كان له علاقة بالأيقونات أو الصور، وذلك لان الحضارة البيزنطية آمنت بقدرة الصور على التعبير عن الأساس الإلهي للأشياء. والخطر كان شديدا إلى حد أن الإيمان الشعبي خلط بين شفافية الصور وبين قدرة الإله نفسه التي تكون مؤثرة من خلال الصور غير أنها لا تكون مطلقا متطابقة معها. فالصراع بأكمله كان حول معنى القوة الشفافة للصور. فلقد كان هذا جوهريا بالنسبة للشرق، ولهذا، فإن معظم الفن العظيم جاء من هناك، ثم بعد ذلك هزم الغرب. ثم أصبح الخطر بعد ذلك شديدا في الغرب إلى حد أنه بعد الاستسلام الجزئي لـ روما، تمت مهاجمتها مرة أخرى بواسطة البروتستانتية، خاصة البروتستانتية المصلحة، على نحو أزال الصور تماما من الكنائس. وهكذا، فقدت الموضوعات الطبيعية شفافيتها في الكلفانية. هذا هو معنى سائر الحركات (المحطمة - للصور). فهذا هو رد فعل مفهوم ضد الطريقة الخرافية التي من خلالها أقام العديد من الكاثوليك الصلوات لصورهم، وغيرها. ومع ذلك، فإنه عندما تدرك أن نفس هذا الفعل أدى إلى فقدان سائر الموضوعات الطبيعية لشفافيتها، لا يستطيع المرء أن يتأكد من ذلك. فالأشياء تصبح فقط مجرد موضوعات للنشاط التقني، والطبيعة تصبح مفتقرة إلى الألوهية، وتفقد وظيفتها المتعلقة بتمثيل الألوهية. ونحن نستطيع أن نقول إن ما أحدثته الحضارة البيزنطية من أثر كان يتمثل في أنها خلعت على سائر الواقع طابعا روحانيا. وهذا لا يجب أن يختلط بالقول إنها خلعت عليه طابعا مثاليا، لأن هذا القول الأخير مختلف تماما عن القول الأول. فصورة "هوفمان" "ليسوع" هي صورة خلعت عليه الطابع المثالي. فالجلال الإلهي مشاهد من خلالها، ولا يشاهد من خلالها موجود إنساني لطيف له ملامح رجولية وسيمة مثالية.

ولهذا أقول إن الكنيسة الشرقية تمثل شيئا فقدناه. وبهذا، أنا سعيد لإمكانية ضم الكنائس الأرثوذكسية الشرقية إلى المجمع العالمي للكنائس، ومن ثم جعل التواصل معها ممكنا من جديد. ويجب علينا ألا نتخيل أنهم لن يعلمونا أي شيء. فقد يحدث على مدار قرون من الاتصال الحميم أن يدخل بعد العمق من جديد التفكير الغربي .

لقد تلقى الغرب مذهب "ديونيسيس" . وهذا كان ممكنا بسبب شيئين، جعلا هذا التصوف يُخلع عليه الطابع المسيحي أو يحظى بالتعميد. الأول هو أن الفيض فهم ليس بصورة طبيعية وإنما بصورة شخصية. فلقد منح "الله" وجودا لسائر الموجودات بمقتضى خيره. وهذا يتجاوز التفكير الوثني. هنا يدخل العنصر الشخصي وتم القضاء على الثنائية الأفلاطونية. ثانيا، إن مذهب التدرج الطبقي كان يتركز حول "المسيح" وحول الكنيسة. فسائر الأشياء تتمتع بقدرتها على الإشراق والاتحاد فقط من خلال العلاقة بالكنيسة وبـ "المسيح"، و"المسيح" ليس مجرد طبيعة أو طبقة من بين طبقات أخرى. إن هذا منعه مجمع "نيسيا". غير أن "المسيح" هو "الله" المتجلي، الذي يظهر في كل طبقة ويعمل خلال كل طبقة. بهذه الطريقة تم قهر مذهب الأرباب والسريات الوثني، الذي عاش في الأفلاطونية - المحدثة، وبهذه الطريقة استطاعت الكنيسة الغربية تلقي مذهب التدرج الطبقي والأسرار. ونتيجة لذلك لم يتعارض التصوف الوسيط مع التدرج الطبقي الكنسي. لقد عملا معا؛ ولم يظهر الصراع بينهما إلا بعد ذلك بوقت طويل.

* * * *

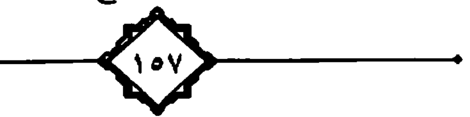
الفصل الثالث

اتجاهات في العصور الوسطى

في البداية سوف نحاول أن نقدم دراسة إجمالية لأهم الأفكار والاتجاهات الرئيسة في العصور الوسطى منذ بدايتها وحتى نهايتها، ثم بعد ذلك سوف نتعرض لقلة من أبرز ممثلي هذه الفترة .

والمشكلة الرئيسة في العصور الوسطى، وهي مشكلة نجدها في سائر العصور، تتعلق بالواقع، بالمفارقة، المتجلية والمتجسدة في مؤسسة خاصة، في مجتمع مقدس خاص، تهدي الثقافة (الحضارة) وتفسر الطبيعة. وإذا وضعت ذلك دوما في اعتبارك، فإنك تستطيع أن تفهم كل شئ يحدث في العصور الوسطى. وبدونه لن تستطيع أن تفهم أي شئ، وذلك لأنك في هذه الحالة سوف تقيس العصور الوسطى بمعاييرك الخاصة المعاصرة. والعصور الوسطى لا تسمح بهذا. فإذا نظرت إلى الصور المشوهة للعصور الوسطى، فإن الحكم الطبيعي عليها هو أنها كانت "عصورا مظلمة": وذلك يتضمن أننا نعيش في عصر التنوير، ومن ثم تنظر إلى هذه الفترة المتصفة بالخرافات المرعبة نظرة ازدراء. غير أن هذا ليس بصحيح. فالعصور الوسطى كانت تمثل أحد الأشكال أو الصور التي حلت مشكلة الوجود الإنساني في ضوء الأبدي. والبشر الذين عاشوا في هذه الفترة التي تمتد إلى ألف عام لم تكن معيشتهم أسوأ من معيشتنا من اعتبارات عدة، وكانوا من اعتبارات أخرى يعيشون أفضل منا. وليس هناك أي سبب يدعونا إلى النظر إلى العصور الوسطى نظرة ازدراء. ومن الناحية الأخرى، أنا لست رومانتيكيا: فأنا لا أريد أن أقيس موقفنا بواسطة معايير مستمدة من العصور الوسطى على غرار ما تفعل الرومانتيكية .

إن فترات العصور الوسطى لم تكن فترات متناغمة على غرار ما قد نعتقد عن جهل. فهذه العصور كانت عصورا متفاوتة. ونحن نستطيع أن نفرق فيها بين الفترات التالية:



١- فترة التحول من ٦٠٠ إلى ١٠٠٠ بعد الميلاد. فالعام ٦٠٠ شهد عصر باباوية "جريجوري الأكبر" ، ذلك الرجل الذي من خلاله كان التراث القديم لا يزال على قيد الحياة. غير أنه من خلاله أيضا بدأت العصور الوسطى. وفي هذه الفترة نجد سنوات الحفظ - فلقد تم حفظ كل ما أمكن وإن يكن ذلك الحفظ كان قليلا مقارنة بالفترات السابقة على هذا العصر - كما نجد سنوات التلقي (الانفتاح)؛ فلقد تم استقبال القبائل التي حكمت أوروبا، القبائل الجرمانية - الرومانية. ولقد كانت هذه الفترة فترة تحول أو انتقال من العالم القديم إلى العالم الوسيط، لقد كانت فترة انتقالية أطلق عليها أحيانا اسم "العصور المظلمة"، خاصة القرن التاسع والقرن العاشر الميلاديين. غير أن هذه الفترة لم تكن مظلمة بالشكل الذي تبدو عليه. فلقد حدثت أشياء عظيمة في تلك الفترة مهدت لعالم جديد انحدرنا منه جميعا، حتى وإن كنا قد نسيناه .

٢- فترة العصور الوسطى المبكرة: من عام ١٠٠٠-١٢٠٠ بعد الميلاد. في هذه الفترة تطورت أشكال أو صور جديدة وأصلية كانت مختلفة تماما عن العالم القديم. هذه الفترة كانت فترة مبدعة وعميقة، وكان الفن الرومانيسكي هو الممثل لها .

٣- فترة أوج العصور الوسطى: من عام ١٢٠٠-١٣٠٠ بعد الميلاد. هنا تم دراسة سائر الدوافع الرئيسية وتم وضعها في الأنساق أو المذاهب العظيمة التي قدمها المدرسيون، والفن القوطي، والحياة الإقطاعية .

٤- فترة العصور الوسطى المتأخرة: من عام ١٣٠٠-١٤٥٠ بعد الميلاد، من عام ١٣٠٠ وما تلاه ندخل فترة تفكك العصور الوسطى. ولكن إذا تحدثنا عن "التفكك" فنحن لا نريد أن نقلل من شأن التدفق الرائع لدوافع جديدة تطورت خلال تلك الفترة وجعلت في الإمكان ظهور عصر النهضة وعصر الإصلاح.

أ- الاتجاه المدرسي، والاتجاه الصوفي، والاتجاه الكتابي

إن السلسلة الأولى من المشكلات التي سوف نناقشها تتعلق بالاتجاهات المعرفية الرئيسية، أو بالاتجاهات اللاهوتية الرئيسية. ولقد كانت هناك ثلاثة من هذه الاتجاهات

حاضرة دوما وبشكل مؤثر. هذه الاتجاهات هي: الاتجاه المدرسي، والاتجاه الصوفي، والاتجاه الكتابي.

والاتجاه المدرسي كان هو الاتجاه المعرفي المحدد للعصور الوسطى بأكملها. هذا الاتجاه هو بمثابة التفسير المنهجي للمذهب المسيحي. ومصطلح "المدرسية" مشتق من "المدرسة" ويعني "الفلسفة المدرسية" - الفلسفة كما تم التعامل معها في المدرسة. وفي الوقت الحاضر نجد أن "المدرسة" تتضمن الانفصال عن الحياة و"المدرسية" تعني ذلك بشكل أكبر. وعندما نسمع هذه الكلمة يتبادر إلى أذهاننا الأنساق أو المذاهب التي لا حياة فيها - "الثقيلة ثقل الحصان"، كما قال أحد المدرسيين. فلا يمكن لأي واحد أن يقرأها، طالما أنها لا علاقة لا بالواقع. لقد أصبحت المدرسية متشوهة في أواخر العصور الوسطى، غير أن المقصد الحقيقي للاتجاه المدرسي كان يتمثل في تفسير سائر مشكلات الحياة تفسيرا لاهوتيا. ونحن لدينا أدب مدرسي خصب للغاية كان له تأثير هائل على الحياة الروحية في العصور الوسطى.

ولقد كان هناك حد واحد لهذا: فالتعليم المدرسي لم يكن يُعطى إلا لطبقة عليا صغيرة. وسائر الكتب المدرسية كُتبت باللاتينية، وهى لغة لم يكن يعرفها إلا المتعلم في ذلك الحين. صحيح أن الدهماء لا يستطيعون حتى القراءة أو الكتابة. ومن ثم كان السؤال هو كيف تُقَدم الرسالة التي نوقشت في هذه الأنساق أو المذاهب المدرسية إلى الناس. لقد كان ذلك يتم بطريقتين: من خلال المشاركة في صلوات الكنيسة، وطقوسها، وصورها، وسماع موسيقاها، وتلقي انطباعات حسية أخرى منها، وهذه تتطلب الكثير من النشاط العقلي وإنما تمنح الإحساس بما هو مقدس كما تمنح نوعا من الإرشاد أو الهدى الأخلاقي. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن هذه الأشياء الموضوعية كانت حقا تجارب شخصية. لقد كان هذا ما قصده التصوف في العصور الوسطى؛ لقد أدخل تجربة شخصية في الحياة الدينية.

إن اللاهوت البروتستانتي الذي بدأ بـ "ريتشل" ولا يزال حيا في لاهوت "بولطمان"، أساء تفسير معنى التصوف. فهذا التصوف يكون مضللا عندما يطابق الناس بين هذا التصوف وبين التصوف الآسيوي من نوع الفيدانتا، أو بينه وبين تصوف

الأفلاطونية - المحدثة (أفلوطين). وعندما تتعامل مع تصوف العصور الوسطى لا تقارن هذا التصوف بهذين النوعين. فكل مدرس أو معلم من معلمي العصور الوسطى كان صوفيا؛ أعني، كان يستشعر ما يتحدث عنه باعتباره تجربة شخصية. هذا ما كان يعنيه التصوف في الأصل في مجال الاتجاه المدرسي. فلم يكن هناك تعارض بين الاتجاه الصوفي والاتجاه المدرسي. لقد كان التصوف تجربة الرسالة المدرسية. هذا الأساس للعقيدة كان يعني الوحدة مع المقدس أو "الله" من خلال التقوى، والصلاة، والتأمل الروحي، والممارسات الزهدية. وإذا عرفت ذلك، فنحن نأمل ألا تسقط في شرك إزالة التصوف من المسيحية، لأن ذلك يعني جعل المسيحية مجرد دين عقلي وحب أخلاقي. فهذا هو ما حدث عندما أصبحت مدرسة "ريتشل" هي المسيطرة على البروتستانتية. لا تقع في خطأ مطابقة هذا النوع من التصوف بالتصوف المطلق أو المجرد الذي يختفي فيه الفرد في هاوية المقدس. إن التصوف - الذي أسماه اللاهوتيون البروتستانت الأرثوذكس بالاتحاد الصوفي Unio Mystica- هو الاتحاد المباشر بالله في حضوره. لقد كانت هذه هي أسمى صور العلاقة بالله حتى بالنسبة للأرثوذكسيين. لقد كان التصوف والاتجاه المدرسي ينتميان إلى بعضهما في العصور الوسطى .

والاتجاه الثالث إلى جانب الاتجاه المدرسي والاتجاه الصوفي هو الاتجاه الكتابي. لقد كانت الكتابية قوية في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى وساعدت على تمهيد الطريق للإصلاح. والكتابية ليست شيئا وقفا على البروتستانتية وحدها، وذلك لأنه كانت هناك دوما ردود أفعال كتابية أثناء العصور الوسطى. وهذه الأنواع من ردود الأفعال كانت أحيانا تنقد بشدة الأنساق أو المذاهب المدرسية والتصوف. ومع ذلك، فإن هذه الأنواع من ردود الأفعال الكتابية كانت في العادة متحدة بالتصوف، كما كانت متحدة في الغالب أيضا مع الاتجاه المدرسي. والكتابية كانت هي المحاولة لاستخدام الكتاب المقدس كأساس لمسيحية عملية، خاصة مسيحية للعوام. والكتابية كانت سائدة في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى وجعلت من الممكن حتى بالنسبة للعديد من العلمانيين قراءة الكتاب المقدس وذلك قبل مجيء عصر الإصلاح .

هذه الاتجاهات الثلاثة، الاتجاه المدرسي، والاتجاه الصوفي، والاتجاه الكتابي، كانت في

كثير من الأحوال متحدة في نفس الشخص. ولقد كان من الممكن أيضا أن تقف هذه الاتجاهات الثلاثة في توتر مع بعضها البعض. فعلى سبيل المثال، لقد كان هناك توتر بين الاتجاه المدرسي والتصوف وذلك في الصراع بين "برنارد الكليرفوكسي" و"أبيلارد". غير أنه لم يحدث أن ساد أحد هذين الاتجاهين على الآخر. فكلا الاثنين منحا الكنيسة الوسيطة ما أجبرا على أن يمنحاها. كما أن الانتقادات الكتابية أُخذت على أنها الأساس الكتابي للنسق أو المذهب المدرسي والتجارب الصوفية. لقد كان الاتجاه المدرسي هو لاهوت ذلك العصر، وكان الاتجاه الصوفي هو الورع أو التقوى الشخصية التجريبية، وكان الاتجاه الكتابي هو رد الفعل النقدي المستمر الذي يأتي من التراث أو العرف الكتابي ويدخل في الاتجاهين الآخرين، لكي يقهر الاتجاهين معا في عصر الإصلاح في نهاية المطاف.

ب- المنهج المدرسي

لقد كان الاتجاه المدرسي يواجه مشكلة رئيسية واحدة، أعني، مشكلة السلطة والعقل. فعلى أي نحو كانت السلطة في العصر الوسيط؟ لقد كانت هي التراث أو العرف الجوهري الذي أقيمت عليه الحياة في العصر الوسيط. لقد كانت السلطة أولا هي تراث أو عرف الكنيسة كما عُبر عنه من خلال آباء الكنيسة المعترف بهم، وفي القوانين والمجامع الكنسية، وفي الكتاب المقدس. وعندما نسمع كلمة "سلطة" في الوقت الحاضر يتبادر إلى ذهننا الطاغية سواء كان أبا، أو ملكا، أو ديكتاتورا، أو حتى معلما. ونحن يجب علينا ألا نلصق هذا المعنى بكلمة (سلطة) عندما نتعامل معها في المصادر الوسيطة؛ ولا يجب أن نطبقها مع سلطة البابا في ذلك العصر، لأن هذا التطابق حدث في تطور متأخر قرب نهاية العصور الوسطى. لقد كانت السلطة في العصور الوسطى المبكرة وفي أوجها هي التراث الحي. ومن ثم كان السؤال: كيف كانت علاقة العقل بتراث الكنيسة الحي الذي كان يعيش فيه كل شخص؟ لم يكن هناك تراث آخر. فهذا التراث كان طبيعيا بالنسبة لهم كالهواء الذي نتنفسه. هذا التناظر قد يساعدنا على فهم معنى التراث الحي في العصور الوسطى.

ومع ذلك، فإن التراث كان يتكون من عناصر كثيرة لم تكن كلها تقول نفس الشيء. والاستعلام عن سائر هذه العناصر، يجعل من الضروري الاختيار من بينها. لقد استشعرت العصور الوسطى هذا في مجال القرارات العملية، أعني، في مجال القانون

الكنسي. لقد كان القانون الكنسي أساس الحياة في العصر الوسيط، وكانت العقيدة أحد القوانين الكنسية، وهذا منحها سلطتها الشرعية في داخل الكنيسة. وهكذا، خلقت الاحتياجات العملية طائفة من الناس كانت مهمتهم إحداث التناغم أو التجانس أو التوفيق بين السلطات المختلفة حول معنى القوانين الكنسية، كما تظهر في العديد من مجموعات القوانين الكنسية. هذا المنهج التوفيقي كان منهجا جدليا، كان منهج "نعم ولا"، "سلب وإيجاب" كما كان يسمى. ولقد كان العقل في العصور الوسطى هو الأداة لهذا الغرض. فالعقل يجمع ويوفق بين عبارات الآباء والمجامع الكنسية، أولا عمليا وثانيا في المجال النظري للعبارات اللاهوتية. ولقد كانت وظيفة العقل بناء على ذلك أن يجمع، وأن يوفق، وأن يعلق على عبارات الآباء. والرجل الذي نجح كثيرا في أن يفعل ذلك هو "بيتر اللومباردي" الذي كان كتابه المسمى "أربعة كتب في العبارات" هو المرجع لسائر الاتجاه المدرسي الوسيط. لقد كان الآخرون يعلقون على عباراته عندما كانوا يكتبون أنساقهم (مذاهبهم) الخاصة.

إن الوظيفة الثانية للعقل كانت تتمثل في تفسير معنى التراث المعطى الذي تم التعبير عنه في العبارات. هذا يعني أنه كان لابد من تفسير مضامين الإيمان، غير أن الإيمان نفسه كان مفترضا سلفا. وبناء على هذا الموقف جاء الشعار: أؤمن لكي أعرف. هذا يعني أن جوهر الإيمان قد أُعطي: لقد كان عبارة عن شئ يشارك فيه المرء. إن المرء في العصور الوسطى لم يمارس إرادة الاعتقاد. فلقد أُعطيت العقيدة كما أُعطيت الطبيعة. فالعلوم الطبيعية لا تخلق الطبيعة، بل على العكس، إن العالم الطبيعي يحسب بنيات وحركات الطبيعة المعطاة. وبنفس الطريقة، نجد أن العقل يتمتع بوظيفة تفسير التراث المُعطى؛ إنه لا يخلق التراث. هذا التناظر يمكن أن يساعدنا على فهم العصور الوسطى بشكل أفضل .

والخطوة التالية اتخذها، بحذر أكبر وتفكير أقل، أولئك المفكرون الذين اعتمدوا على "أرسطو" في لاهوتهم، خاصة "توما الأكويني" . لقد أكدوا على أن العقل ملائم لتفسير السلطة. فالعقل لا يعارض السلطة في أي موضع من المواضع؛ والتراث الحي يمكن تفسيره بلغة عقلية. ولا يتعين تحطيم العقل لكي تفسر معنى التراث الحي. هذا هو الموقف التوماوي حتى في الوقت الحاضر.

والخطوة الأخيرة كانت متمثلة في انفصال العقل عن السلطة. فلقد أكد "دونس سكوتس" و"وليام الأوكامي"، الإسمي، أن العقل غير مناسب للسلطة، للتراث الحي، فالعقل لا يستطيع أن يعبر عنها. وهذا تم إقراره بكل شدة في المذهب الإسمي المتأخر. ومع ذلك، فإنه إذا كان العقل لا يستطيع أن يفسر التراث، يصبح التراث سلطة بطريقة أخرى مختلفة: إنه يصبح السلطة الآمرة التي يتعين علينا أن نخضع أنفسنا لها حتى وإن كنا لا نفهمها. ونحن نطلق على ذلك اسم "الوضعية". فالتراث أُعطي بشكل وضعي، ها هو، ونحن يتعين علينا أن ننظر إليه، أن نقبله، وأن نخضع أنفسنا له كما هو معطى بواسطة الكنيسة. والعقل لا يستطيع أبدا أن يوضح معنى التراث، إنه يستطيع أن يوضح فقط إمكانات مختلفة يمكن أن تشتق من قرارات الكنيسة والتراث الحي. فالعقل يستطيع أن يطور احتمالات ولا احتمالات، غير أنه لا يستطيع أن يطور حقائق. فهو لا يستطيع أن يوضح كيف ينبغي أن تكون الأمور. فهذه كلها معتمدة على إرادة "الله". فإرادة "الله" لا عقلانية ومعطاة. فهي معطاة في الطبيعة، ومن ثم يجب علينا أن نكون إمبريقيين لكي نكتشف على أي نحو تكون القوانين الطبيعية. ونحن لسنا في مركز الطبيعة. وإنما في طقوس الكنيسة، في القانون الكنسي، ولهذا يجب علينا أن نخضع أنفسنا لهذه القرارات بطريقة وضعية: يجب علينا أن نتخذها كقوانين وضعية، وذلك لأننا لا نستطيع أن نتجاوزها بلغة عقلية .

لقد وصلت سلطة الكنيسة ومعها العقل إلى حد ما إلى النهاية من خلال المذهب البروتستانتي. ثم بعد ذلك طور العقل نفسه تماما وأصبح مبدعا في عصر النهضة. وفي عصر الإصلاح تحول التراث أو العرف إلى إيمان شخصي. غير أن الإصلاح – المضاد حاول أن يبقى العقل في عبودية التراث أو العرف غير أن هذا التراث (العرف) لم يكن حيا كتراث (عرف) تمت صياغته، لقد أصبح تراثا متطابقا مع سلطة البابا. وهذا يتسم بأهمية كبيرة بالنسبة لموقفنا الحالي. ونحن جميعا يتعين علينا أن نتعامل في الوقت الحاضر مع مشكلة التراث أو العرف الحي. فالتراث أو العرف الحي اختلط في الغالب بالسلطة، وهذا خطأ. فالتراث يمكن أن يكون طبيعيا وحقيقيا، بدون أن يتضمن الانقسام في داخل ذواتنا، دون أن نمزق استقلالنا الذاتي ونخضع أنفسنا لقانون غريب أو لتبعية غريبة. ولقد

كانت السلطة طبيعية في بداية العصور الوسطى، مثلما أن علاقتنا بالطبيعة طبيعية، إن صح التعبير. وتغير الموقف مع نهاية العصور الوسطى. ثم بعد ذلك ظهر مفهوم السلطة من جديد وهذا ما يجب أن نناضل ضده، إنها السلطة التي تطلب الخضوع لتراث أو عرف واحد دون غيره من التراثيات أو الأعراف وفي الوقت الحاضر نجد أن الديكتاتوريين يتطرفون إلى حد استبعاد سائر التراثيات أو الأعراف الأخرى. وما يطلق عليه اسم "الستائر الحديدية" التي نبنيها إلى حد ما من خلال عدم قبول كتب من "الشرق"، وغيره، إنما هي محاولات لإبقاء الناس في تراث واحد محدد ومنعهم من التعرف على تراثيات أخرى، وذلك لأن كل نسق أو مذهب سلطوي أو فاشستي يعرف أنه لا شئ أخطر على تراث عرف معطى من الاتصال بتراثيات أعراف أخرى. فهذا يضع الفرد عند نقطة القرار بالنظر إلى التراثيات (الأعراف) الأخرى. ومنهج "الستارة الحديدية" لم يكن ضروريا بالنسبة للعصور الوسطى المبكرة وذلك لأنه لم يكن هناك أي تراث أو عرف آخر، فالمرء كان يعيش في هذا التراث بشكل طبيعي كعيشتنا في الطبيعة .

جـ- اتجاهات داخل الاتجاه المدرسي

١- الجدل والتراث:

إن أول الأشكال أو الضروب التي ظهر فيها التفكير المستقل في العصر الوسيط كان هو الشكل الجدلي. وكلمة "الجدل" هذه هي كلمة من الصعب استخدامها في الوقت الحاضر بسبب المعاني العديدة التي تنطوي عليها الأمر الذي أدى إلى فقدان معناها الأصلي. فمعناها الأصلي في اليونانية هو "الحوار"، تحدث شخصين معا بخصوص مشكلة ما، والسير في "سلب وإيجاب"، حيث يمثل شخص جانب "الإيجاب" ويمثل الآخر جانب "السلب". ولقد ذكرنا من قبل كيف أن المشرعين الذين كانوا يمثلون القانون الكنسي، اضطروا لأسباب عملية إلى التوفيق بين السلطات، والمجامع الكنسية، واللاهوتيين المختلفين فيما بينهم. وبناء على هذه الحاجة ظهر المنهج الجدلي، منهج "السب والإيجاب". وهذا المنهج طُبق على المشكلات اللاهوتية. ومع ذلك، فإن حراس التراث كانوا يخشون المنهج الجدلي، منهج "السلب والإيجاب"، وذلك لأنه ما أن

يتم إقرار "السلب" حتى لن يستطيع المرء أن يعلم إلى أين سيمضي. وهذا يصدق في الوقت الحاضر عندما ننظر إلى الأصوليين Fundamentalists وإلى أعرافنا، وذلك على غرار ما كان يصدق في العصور الوسطى المبكرة .

فالعصور الوسطى المبكرة لم تكن قادرة على تحمل العديد من ألوان "السلب" بالنظر إلى الناس البدائيين الذين كان يتعين التحدث إليهم، وبالنظر إلى الحقيقية التي مؤداها أن التراث (العرف) الكنسي كان هو التراث الوحيد الذي عاش فيه الناس في ذلك الحين، وفي ضوء الحقيقة التي مؤداها أن كل شئ كان في عملية تحول وتماسك. ومن ثم ظهر التقويون التراثيون ضد اللاهوتيين الجدليين. هنا يحضرني، على سبيل المثال، "برنارد الكليرفوكسي" كممثل للأعراف التقوية، كما يحضرني "أبيلارد" كممثل للاهوتيين الجدليين. لقد كان السؤال يدور حول ما إذا كان في إمكان الجدل أن ينتج شيئا جديدا في مجال اللاهوت، أم أنه يتعين استخدامه فقط لأجل تفسير المعطى، أعني، التراث (العرف) والسلطات.

٢- المذهب الأوغسطيني والمذهب الأرسطي

لقد أوضحنا أثناء تعاملنا مع "أوغسطين" أن "أرسطو" لم يكن له أي تأثير على تطوره. والآن في أوج العصور الوسطى حدث صراع، أو على الأقل تناقض، بين الأوغسطينيين وبين الأرسطاليين الجدد الناشئة. ولقد كان يمثل الأوغسطينيين النظام الفرنسيسكاني، وكان يمثل الأرسطاليين النظام الدومينكاني. ونحن نجد أوغسطينيين ضد أرسطاليين، أو فرنسيسكان ضد دومينكان. ولقد كان "بونافنتورا" من أبرز زعماء النظام الفرنسيسكانى، وكان من زعماء الكنيسة، وعارض "توما الأكويني" اللاهوتي الدومينكاني العظيم. ولقد تطورت واحدة من المشكلات الجوهرية بالنسبة لفلسفة الدين عندما تقابل "أوغسطين" و"أرسطو"، أو "أفلاطون" و"أرسطو" - طالما أن "أوغسطين" كان أفلاطونيا - محدثا في تفكيره - مرارا وتكرارا وواصلوا حوارهم الأبدي، ذلك الحوار الذي لن يتوقف أبدا في تاريخ الفكر الإنساني وذلك لأنهما يمثلان وجهتي نظر تتمتعان دوما بالصدق وتكونان دوما في صراع مع بعضهما البعض. ونحن نجد وجهة النظر الأكثر ميلا إلى الطابع الصوفي عند "أفلاطون"، و"أوغسطين"،

و"بوناقنتورا"، والفرنسسكان، كما نجد وجهة النظر الأكثر ميلا إلى الطابع العقلي، الإمبريقي في الخط الذي يبدأ من "أرسطو" إلى "توما الأكويني". هذا الاتجاه ربما يكون أهم الاتجاهات في العصور الوسطى من منظور أساس الدين واللاهوت. فغالبية مشكلات فلسفة الدين في الوقت الحاضر تمت مناقشتها في هذا الصراع الذي كان شديدا في القرن الثالث عشر بصفة خاصة.

٣- مذهب توما ومذهب سكوتس:

لقد كان هناك صراع ثالث بين مذهب "توما" ومذهب "سكوتس". ولقد كان هذا الصراع بمعنى من المعاني استمرارا للصراع الآخر طالما أن "دونس سكوتس" كان فرنسسكانيا وكان "توما" دومينيكانيا. ومع ذلك فإن هذا الصراع كان يمثل مشكلة جديدة، حاسمة أيضا بالنسبة للعالم المعاصر، وهي تتضمن الصراع بين العقل والإرادة باعتبارهما مبدأين مطلقين. فبالنسبة للدومينيكان، بالنسبة للنوماوية، أعني، بالنسبة للعقلانية الأرستطالية التي أدخلها "توما" في الكنيسة، نجد أن العقل هو القوة السائدة. فالإنسان هو إنسان باعتباره عاقل. وبالنسبة للخط الأوغسطيني الذي يفضي إلى "دونس سكوتس" نجد أن الإرادة هي القوة السائدة، والعقل هو شئ ثانوي بالنسبة لها. والإرادة هي مركز شخصية الإنسان، والعقل ثانوي. فالعالم خلق في الأصل بواسطة ارادة وهو لهذا السبب يتسم بطابع لا عقلاني ويتعين أن يؤخذ إمبريقيا. وعلى مستوى ثانوي يكون العالم مرتبا أو منظما تنظيما عقلانيا، غير أن هذا الترتيب أو النظام لا يكون نهائيا أبدا ولا يمكن أن نفهمه بلغة استنباطية. وفي العالم المعاصر يستمر نفس هذا الصراع، على سبيل المثال، عندما يقدم مفكرون أمثال "هنري برجسون" و"براند بلانشارد" المنحدر من "ييل" مذهبين متناقضين بلغة الإرادة والعقل.

٤- المذهب الإسمي والمذهب الواقعي:

إن رابع الاتجاهات المتصارعة يتمثل في الصراع بين المذهب الإسمي وما يسمى بالمذهب الواقعي. ولكي نجعل هذا الصراع مفهوما يجب علينا أن نعرف معنى الواقعية. وإذا أردت أن تفهم معنى الواقعية في العصر الوسيط، ترجم الواقعية بـ "المثالية". فالواقعية الوسيطة هي ما نطلق عليه اسم المثالية، هذا إذا كنا لا نفكر في المثالية بمعنى

أخلاقي أو بمعنى إبستمولوجي خاص، وإنما نفكر فيها بلغة أفكار أو ماهيات الأشياء التي تتمتع بواقع وقوة وجود. إن الواقعية الوسيطة هي في الغالب النقيض الدقيق لما نطلق عليه اسم الواقعية في الوقت الحاضر، والواقعية في الوقت الحاضر متطابقة في الغالب مع أطلق عليه الناس في العصور الوسطى اسم النزعة الإسمية. فبالنسبة لرجل العصر الوسيط كانت الكليات، والماهيات، وطبيعة الأشياء، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة الإنسان، وغيرها، عبارة عن قوى تحدد ما سوف يصير إليه دوما كل شئ فردى، كالشجرة، أو كل إنسان فردى عندما يتطور أو تتطور. هذا يمكن أن يطلق عليه اسم الواقعية الصوفية أو المثالية. فالكليات هي وقائع، وهذه هي الواقعية الوسيطة. صحيح أن الكليات ليست أشياء في الزمان والمكان. هذا هو سوء فهم يجعل من السهل معارضة الكليات بالقول: "إنني لم أر أبدا إنسانية، لقد رأيت فقط "بولس" و"بطرس". وهذا أمر عرفه الناس في العصر الوسيط أيضا. ومع ذلك، فهم أكدوا أن كل من يطلق عليه "بولس" وكل من يسمون "بطرس" لديهم دوما أنوف وعيون وأقدام ولغة. وهذه هي ظاهرة لا يمكن أن تفهم إلا بلغة الكلي، قوة الوجود، التي نطلق عليها الإنسانية، والتي تجعل من الممكن بالنسبة لكل إنسان أن يصبح إنسانا بكل هذه الإمكانات. هذه الإمكانات قد لا تتطور أو حتى قد تتحطم، غير أن كل فرد يتمتع بها.

والمذهب الإسمي يؤكد العكس: إن "بطرس" فقط هو الذي يتمتع بالوجود، و"بولس" فقط هو الذي يتمتع بالوجود، وهذه الشجرة بعينها على ناصية شارع ١١٦ وعلى جانب نهر "دريف" هي وحدها التي تتمتع بالوجود، وليست "الشجرية"، وليست قوة الشجرية هي التي تجعلها تصبح شجرة. هنا نجد مثالا على الفارق في الشعور أو الإحساس. فإذا نظرت إلى الشجرة كإسمي، فإنك تشعر: "أن هذه الشجرة هي شئ حقيقي (واقعي)؛ فإذا جريت في اتجاهها، فسوف أصيب رأسي بالأذى. غير أنه إذا نظرت إليها فمن الممكن أن تندهش من أنه مع سائر البذور المدفونة في التربة، إلا أن هذه البنية بعينها الخاصة بالشجرة تتطور، تنبثق وتنشر فروعها. ومن ثم فإنك تستطيع أن ترى في هذه الشجرة الضخمة "الشجرية"، وليس فقط شجرة كبيرة. ويمكنك أن ترى في "بطرس" و"بولس" ليس فقط هذان الفردان بعينهما، وإنما أيضا طبيعة الإنسان،

الإنسانية، باعتبارها قوة تجعل من الممكن بالنسبة لسائر البشر التمتع بهذه الصفة. هذه هي مناقشة قدمت بلغة منطقية، ولا زالت تقدم حتى الآن. ولا يمر يوم لا أناضل فيه ضد المذهب الإسمي على أساس تفكيري الذي هو فكر مشبع إلى حد ما بواقعية العصر الوسيط، ويتصور الوجود كقوة وجود. وذلك يعد خطأ في حق "الروح القدس" الخاص بالنزعة الإسمية، وأيضا في حق "الروح غير المقدسة" للوضعية المنطقية وفي حق العديد من الأرواح الأخرى التي على هذه الشاكلة. وأنا أناضل هذا النضال لأنني أعتقد أنه على الرغم من أن الواقعية المتطرفة يجانبها الصواب، أعني، تلك الواقعية التي جاءت عند "أفلاطون" والتي ناضل "أرسطو" ضدها لكونها اعتبرت الكليات أشياء خاصة موجودة في مكان ما في السماء، إلا أن هناك (توجد) مع ذلك بنيات تحقق نفسها مرارا وتكرارا. ومن ثم أستطيع أن أقول، إن قوة الوجود تقاوم دوما اللاوجود. ولهذا السبب فإنني أعتقد أننا لا نستطيع أن نكون إسميين فقط، هذا على الرغم من أن الاتجاه الإسمي، اتجاه التواضع بشأن الواقع، اتجاه الرغبة في تتبع منشأ الواقع، هو اتجاه يتحتم علينا تأكيده .

إن الأهمية المباشرة للمذهب الإسمي كانت تتمثل في أنه مزق الكليات، التي فهمت ليس فقط بلغة المفاهيم المجردة وإنما أيضا بلغات فئات شاملة أو كلية مثل الأسرة، والدولة، والأصدقاء، والحرفيين، وسائر الفئات التي تسبق الفردي. ومع ذلك، فإن خطر الواقعية الوسيطة كان يتمثل في أنها منعت الفرد من تطوير إمكاناته ولهذا السبب كان المذهب الإسمي بمثابة رد فعل مهم، وأنا أقول إنه كان مهما إلى حد أنه بدون هذا المذهب لما كان من الممكن تطوير تقدير الشخصية - التي هي الأساس الحقيقي للديمقراطية - في العالم المعاصر. وبينما أنا أنقد في العادة كوننا إسميين، إلا أنني أمتدح تأكيدها على التطور الكامل للفرد وإمكاناته، ذلك التأكيد الذي يحبط أي خطر يمكن أن يجعلنا "آسيويين". ففي مواجهة هذا الخطر يجب فهم المذهب الإسمي الوسيط فهما إيجابيا على غرار ما كان عليه الحال بالنسبة للواقعية الوسيطة. فالواقعية الوسيطة تؤكد قوى الوجود التي تتجاوز الفرد؛ والإسمية الوسيطة تحفظ أو تؤكد على قيمة الفرد. إن الحقيقة التي مؤداها أن الواقعية المتطرفة التي راجت في الفترة المبكرة من العصر الوسيط قوبلت بالرفض هي حقيقة أنقذت أوروبا من أن تكون آسيوية، أعني، من أن تؤكد المجموع فقط. والحقيقة التي مؤداها أنه مع

نهاية العصور الوسطى تم فقدان سائر الكليات هي حقيقة أدت إلى فرض قوة الكنيسة على الأفراد، وجعل "الله" نفسه عبارة عن فرد يمنح، كطاغية، القوانين والشرائع للآخرين من الأفراد. هذا هو التشوه الذي أوجدته الإسمية معها، في حين كان تأكيدها على الشخص بمثابة إسهامها الإبداعي. وهكذا، عندما تقرأ عن الإسمية والواقعية في كتب المنطق المدرسية، لا تنخدع بالاعتقاد في أن هذه المشكلة هي مشكلة منطقية في صميمها. صحيح أنها مشكلة يتعين مناقشتها بلغة علم المنطق أيضا، غير أنها حقا مشكلة لها علاقة بالاتجاه نحو الواقع بأكمله الذي يعبر عن نفسه أيضا في ميدان المنطق.

٥- وحدة الوجود ومذهب الكنيسة:

إن مذهب وحدة الوجود، ذلك المذهب الذي يميل إلى نفي الفرد تماما، يرتبط إلى حد ما بالمذهب الواقعي الذي ساد في العصر الوسيط. وهذا الارتباط حدث بطريقتين. أولا، لقد تم التعبير عنه فيما يسمى بالمذهب الرشدى .فـ "ابن رشد"، أعظم فلاسفة العرب، قال إن العقل الكلي الذي ينتج الثقافة (أو الحضارة) هو واقع يشارك فيه العقل الفردي. غير أن العقل الفردي ليس شيئا مستقلا. ولقد كان هذا متناغما مع النزعة الأسيوية، وتم معارضة "ابن رشد" . ثانيا، لقد تم التعبير عن عناصر من وحدة الوجود في التصوف الألماني من النوع الذي قدمه "ميستر إكهارت". هذا النوع كان بإمكانه أن يبطل كل العينية التي يقول بها المذهب التقوي في العصر الوسيط، وأدى إلى فلسفة عصر النهضة. ولقد عارضته الكنيسة باسم الإله الفردي السلطوي.

د- القوى الدينية

سوف نتناول فيما يلي القوى الدينية في العصور الوسطى. ولقد كانت أعظم هذه القوى وأكثرها جوهرية قوة هيئة الكهنوت. فلقد كانت هيئة الكهنوت تمثل الواقع الخاص بالأسرار المقدسة الذي كان يعتمد عليه وجود الكنيسة، والدولة، والحضارة (الثقافة) بأكملها. وكانت هيئة الكهنوت تدير القداس الذي كان الحادثة المركزية للأسرار المقدسة. ثم بعد ذلك أخذت على عاتقها تعليم القبائل الجرمانية - الرومانية التي دخلت الكنيسة فرارا من البربرية. وبفعلها ذلك حاولت طبقة الكهنوت التأثير ليس فقط في الفرد

من خلال سر التكفير المقدس، وإنما أيضا في المكانة الاجتماعية في الواقع. ولقد كان سر التكفير المقدس هو المضايف لسر القداس المقدس، فالقداس موضوعي، والتكفير ذاتي. ولقد أرادت طبقة الكهنوت الكنسي التحكم في العالم. وهذا جعل القوى المدنية، أو الطبقات الدنيوية وعلى رأسها الإمبراطور، تنهض وتدخل في صراع مع طبقة الكهنوت الكنسية. فلقد كان الإمبراطور يطمح من وجهة نظر دنيوية إلى أن يفعل نفس الشيء الذي تريد أن تفعله طبقة الكهنوت الكنسية من وجهة نظر دينية، أعني، تأسيس وحدة واحدة لحياة مسيحية دنيوية، حياة دنيوية ودينية معا وفي آن، بدلا من الفصل بين المجالين كما نفعل نحن.

ونظرا لأن طبقة الكهنوت كانت تفترض لنفسها وظائف دنيوية فهي كانت دوما معرضة لخطر أن تصبح هي نفسها دنيوية. ولقد قاومت قوى دينية أخرى هذا الميل، وكانت الرهبنة هي واحدة من هذه القوى. فالرهبنة تمثل النفي أو الشجب العنيد للعالم – في العمل، والعلم، وأشكال الحضارة (الثقافة) الأخرى، والمعمار والبناء الكنسي، والشعر والموسيقى. ولقد كانت الرهبنة ظاهرة مشوقة وليس لها سوى علاقة ضئيلة بالرهبنة الفاسدة التي ناضل ضدها المصلحون والإنسانيون. وهي كانت، من ناحية، حركة متطرفة في التخلي عن العالم، حيث تركت التحكم في العالم للإكليروس الدنيوي، غير أنها لم تسقط، من الناحية الأخرى، في أي شكل من أشكال التصوف الزهدي، أو في شكل طقوسي على غرار ما كانت الكنيسة الشرقية معرضة دوما للوقوع في هذا الخطر، وإنما سايرت تبدل أو تغير الواقع.

لقد أنتج الرهبان الثقافة الزهدية العظمى في العصر الوسيط، وحتى في الوقت الحاضر نجد أن بعض درجات الرهبنة تمثل أعلى شكل من أشكال الثقافة في الكنيسة الكاثوليكية. فالرهبان البنيدكتينيون، على وجه الخصوص، حفظوا هذا التراث (العرف) حتى وقتنا هذا. ولقد كان الرهبان أيضا هم حملة العلم اللاهوتي الحقيقيون، بل وربما حملة كل علم. فلقد تخرّج أعظم اللاهوتيين على يدي الفرنسيسكان والدومينيكان بالذات. كما أن بعض الرهبان الآخرين قاموا بأعمال زراعية، كرى الأرض، وتجفيف المستنقعات، وسائر أنواع الأشياء المطلوبة في البلاد التي هزموها مؤخرا في قلب وشمال أوروبا حيث

تم هداية الناس إلى الدين. ونحن قد نستطيع أن نقول اليوم، إن هذه الجماعات الرهبانية كانت الحارس الزهدي الفعال للكنيسة. لقد كانوا أحرارا في ممارسة أنشطة ثقافية (حضارية) ومع ذلك فهم كانوا ملتزمين بأسس الكنيسة. ولقد بذلت محاولات فيما بعد لإدخال هذه الروح الرهبانية في جماعات أخرى. ومن بين هذه الجماعات يمكننا أن نذكر جماعة الفرسان وجماعة الصليبيين. ولقد ناضل الفرسان ضد الوثنيين وقهروا ألمانيا الشرقية. وإذا أردت تقريرا تاريخيا شاملا، ضع في اعتبارك أن جماعة الفرسان الذين ناضلوا من اجل تحويل أوروبا الشرقية إلى المسيحية، والى الألمانية أيضا منذ ألف عام مضى، قد لقوا الهزيمة الآن في القرن العشرين، وذلك بمساعدة الدول المسيحية الغربية. هذا يعني أن الجماعات السلفاكية استردت ما أخذته منها الجماعات الرهبانية المحاربة في العصور الوسطى، وتم الآن كبح أو تقييد المسيحية من أجل الشكل الشيوعي من الدنيوية غير المسيحية. لقد كانت هناك حادثة تاريخية - عالمية عظمى في القرن العشرين، حادثة تماثل في عظمتها عظمة حروب الفرسان في العصور الوسطى، وأعنى بها تلك الحادثة المتعلقة بإعلان استسلام أوروبا الشرقية وطرد السكان الجرمان الذين عاشوا هناك لمدة ألف عام، وذلك كان على وجه التحديد في مؤتمر برلين عام ١٩٤٥م. وإذا وضعت هذا التراث في الاعتبار، فسوف ترى القليل من أهمية هذه الطبقات الوسيطة .

إن الصليبية، وروح الصليبيين، يمكن النظر إليهما على أنهما نتاج لإدخال الروح الرهبانية في الطبقة الأرستقراطية الدنيا. لقد كان عليهم قهر الإمبراطور الفلسطيني والبيزنطي في الشرق. غير أنهم طردوا في نهاية المطاف .

ولقد كانت الطائفية بمثابة قوة دينية أخرى؛ والطائفية لا يجب أن تفهم من منظور دوجماطيقي أو عقدي، كما كان يحدث في العادة. صحيح أن الطوائف كان لها في العادة مذاهب غريبة ولهذا السبب تركوا الكنيسة. غير أن السبب الحقيقي كان سببا نفسيا واجتماعيا قبل أن يكون لاهوتيا. والطائفية هي نقد الكنيسة وذلك بسبب الهاوية بين ما تزعمه وبين واقعها. إنها عبارة عن رغبة جماعات خاصة في تمثيل التكريس، والتطهر، والقداسة. إنها محاولة لتحقيق بعض التطرف الرهباني بلغة معادية - لهيئة الكهنوت. ولقد كانت الحركات الطائفية إلى حد ما حركات علمانية. وهم، وكما تدل على ذلك كلمة

Sectare، يقطعون أنفسهم من جماعة الكنيسة. ومع ذلك، فإن الطريقة الـلا - طائفيـة في إدخال المثل الرهبانية، جزئيا على الأقل، في الحياة الدنيوية كانت تتم من خلال ما يـسمى "بالطبقات الثلاثة". فلقد كانت هناك طبقة أولى للقديس "فرانـسس" (طبقـة للرجـال)، وكانت هناك طبقة ثانية للنساء، للراهبات، ثم بعد ذلك خلقت طبقة ثالثة للعوام. فهـم لم يدخلوا الدير، كما أنهم لم يكونوا من العذاب. لقد أخضعوا أنفسهم إلى حـد مـا للطبقـات الرهبانية، التي أنتجت نوعا مـن التقـوى العامـة أصبحت أقـوى قـرب نهايـة العـصور الوسطى، ومهدت الطريق لعصر الإصلاح.

بعد ذلك يجب علينا أن نذكر الأفراد العظـماء في تـاريخ الكنيـسة حملـة التقـوى في العصر الوسيط. وهم لم يكونوا أفرادا عظماء بالمعنى الذي جاء في عصر النهضة. وإنما كانوا أفرادا عظماء كممثلين لشيء موضوعي، أعني، "الأسطورة المقدسة". والأسطورة المقدسة تبـدأ بالكتـاب المقـدس وتـستمر عـلى مـدار سـائر القـرون. و"الأسـطورة" لا تعنـي "اللاتاريخي"؛ إنها مزيج من التاريخ والتفسير، وتشتمل على قصص نـسبت في العـادة إلى أفراد عظماء هم أنفسهم لا علاقة لهم بها. وهكذا، يكون التاريخ الأسطوري تاريخا لممـثلي روح الكنيسة. وهذا كان يعني أن المسيحية الكاثوليكية في العصور الوسـطى كانـت تعـي التواصل على مدار التاريخ بأكمله، وصولا إلى عـصور الكتـاب المقـدس، بـل وحتـى إلى "نوح" و"آدم" في فترة العهد القديم. هذا التواصل في التاريخ كان يمثله أفراد عظماء كانوا يتمتعون بالأهمية ليس كأفراد وإنما كممثلين للتراث (العرف) والروح التي عـاش النـاس فيها. وهذا يبدو لي أهم من الاستخدام الخرافي للأفراد كالصلاة لأولئك الـذين أصـبحوا قديسين، على سبيل المثال .إن الروح المقدسة كانـت واقعـا عـاش فيـه المـرء، كـالعيش في الطبيعة. إنها عبارة عن واقع يعبر فيه الـتراث (العـرف) الحـي عـن نفـسه تعبـيرا رمزيـا. وأولئك الذين يدرسون الفن الديني سوف يدركون أنه حتى عصر "جيوتو" لم يكن عظماء الفن الوسيط أفرادا بقدر ما كانوا ممثلين للحـضور الإلهـي في حادثـة خاصـة أو في شـكل خاص أو في صفة خاصة .

ومن بين القوى الدينية الأخرى يمكننا أن نذكر خرافات الحياة اليومية التي كانـت سائدة في ذلك العصر. فأشكال الحياة اليومية يمكن أن تسمى خرافات، هذا إذا كنا نقصد

"بالخرافة" مطابقة واقع متناهي بواقع إلهي. هذه الخرافات تسري في كافة العصور الوسطى، في شكل آثار القديسين، أو الآثار المستمدة من حياة المسيح، على سبيل المثال. وهناك خرافة أخرى تم التعبير عنها في المعجزات المتكررة باستمرار أو في الاتجاه نحو موضوعات مقدسة، لم تستخدم للدلالة على المقدس بقدر ما استخدمت كقوى تحتوى المقدس في داخلها. والجانب الإيجابي من ذلك كان يخص الحياة اليومية. ودعني أوضح لك ذلك بواسطة صورة من الصور. خذ قرية "شارتري" الفرنسية التي وجدت في العصر الوسيط كمثال. فكنيسة هذا القرية لا تتمتع فقط بالأهمية – تلك الكنيسة التي يجب أن تنظر إليها لكي تفهم العصور الوسطى – وإنما أيضا الطريقة التي نصبت بها على الرابية في وسط قرية صغيرة هي طريقة مهمة أيضا. إنها كنيسة رائعة تطل على فرنسا بأكملها. وفيها تجد رموز الحياة اليومية – النبلاء، والحرفيين، والتجار، ومختلف المؤيدين للكنيسة. والحياة اليومية بأكملها كانت داخل جدران الكاتدرائية في شكل مكرس (أو مقدس). وعندما كان الناس يذهبون إليها، كانت حياتهم اليومية تتشرب بالمقدس؛ وعندما كانوا يغادرونها، كانوا يأخذون التكريس (القداسة) الذي تلقونه في الكاتدرائية إلى حياتهم اليومية. هذا هو الجانب الإيجابي لها. أما الجانب السلبي فيتمثل في أن كل ذلك قد تم التعبير عنه في أشكال من الصور، ومن النحت، ومن الآثار (الرفات)، ومن كل أنواع الموضوعات المقدسة، وهذه تتصف جميعها بكونها عبارة عن أشكال خرافية .

ولقد كانت تجربة الشيطاني هي الأخرى تمثل أهمية عظمى بالنسبة للحياة اليومية للإنسان في العصر الوسيط. لقد كانت هذه التجربة تمثل واقعا بالنسبة لهؤلاء الناس. فالخط الرأسي الذي يقود إلى أعلى إلى حيث "الله" هو نفس الخط الذي يقود إلى أسفل إلى حيث الشيطان. والشيطاني هو عبارة عن قوة حاضرة في الكاتدرائية كشيء تم قهره. فالتطهر، أو طرد الشيطاني، كان أحد الممارسات اليومية في الكنيسة. فعندما كان المرء يدخل الكاتدرائية كان يرش نفسه بالماء المقدس. وهذا كان يترتب عليه تطهير المرء لنفسه من القوى الشيطانية التي جاءت من الحياة اليومية. ولقد كان التعميد أساسا عبارة عن تطهر من القوى الشيطانية قبل إمكان تلقي الغفران. ولقد نُظر إلى القوى الشيطانية على أنها تزيد من ثقل الكنائس. ولعل الرمز التالي كان أعظم الرموز – إن قوة الله (المقدس)

تقهر قوة الشيطان في داخل الحياة اليومية. وعندما أدخل عصر النهضة الرمزية الشيطانية وواقعية العالم المتأخر القديم، ساد الشيطاني على الإلهي (المقدس) بلغة القلق. ولقد عاشت كنيسة تلك الفترة في قلق مستمر بشأن حضور الشيطاني في داخلها وفي غيرها. هذا هو السبب في محاكمة العرافين أو الدجالين وفي اضطهاد المهرطقين. إنه أساس الاضطهاد الشيطاني للشيطاني؛ حيث لا توجد طريقة افضل من ذلك لوصف هذه المحاكمات للدجالين. إنه الإحساس بإمكانية أن يطفح ما هو "تحت الأرض" في العديد من الأفراد في أي لحظة وذلك بلغة القلق. ولقد كان بإمكان الكنائس قهره في البداية، غير أنها لم تستطع ذلك قرب نهاية العصور الوسطى. ولهذا بدأت الكنائس الاضطهاد الأكبر للدجالين، الذي كان أكثر وحشية ودموية من اضطهاد المهرطقين. وكما هو الحال بالنسبة لكل اضطهاد، كان الخوف هو الدافع وراء هذا الاتجاه العدائي نحو الذات والآخرين، إنه القلق الهائل بشأن اللا- وجود بلغة الرموز الشيطانية.

هـ - الكنيسة في العصور الوسطى

من المهم أن نلاحظ أن انساق (مذاهب) اللاهوتيين في العصر الوسيط لم تكن تفسح مكانا لمذهب الكنيسة. هذا يوضح، من بين ما يوضح، أن الكنيسة كانت بينة أو واضحة بذاتها؛ لقد كانت أساس الحياة بأسرها وليست مسألة مذهب بعينه. غير أن هذا لا يمنع من أن مذهبا في الكنيسة كان قد تطور ضمنا في المناقشات حول طبقة الكهنوت، والأسرار المقدسة، وحول العلاقة بالقوة المدنية.

وسؤالنا الأول هو: على أي نحو كانت علاقة الكنيسة بمملكة الرب في التفكير الوسيط؟ إن الإجابة على هذا السؤال تشكل الأساس الذي يمكن في ضوئه الإجابة على الأسئلة الأخرى المتعلقة بعلاقة الكنيسة بالقوة الدنيوية، والثقافة (الحضارة)، وغيرهما. والخلفية التي تكمن وراء هذا تتعلق بما ذكرناه عن تفسير "أوغسطين" للتاريخ. ولهذا يجب علينا أن نراجع ذلك لكي نفهم هذا الموقف .

إن تفسير التاريخ عند "أوغسطين" يطابق جزئيا بين الكنيسة ومملكة الرب ولا يطابق جزئيا بين الكنيسة ومملكة الرب. فهما لا يتطابقان بشكل كامل على الإطلاق وذلك

لأن "أوغسطين" كان يعرف تماما أن الكنيسة هي جماعة مختلطة. فلقد كانت مليئة بأشخاص كانوا ينتمون إليها من الناحية الصورية غير أنهم كانوا لا ينتمون إليها في الواقع. ومن الناحية الأخرى، طابق "أوغسطين" بين الكنيسة وبين مملكة الرب من منظور النعم المتعلقة بالأسرار المقدسة الحاضرة في هيئة الكهنوت. والآن، من الممكن أن يحدث التأكيد إما على هذه المطابقة أو على عدم المطابقة. وتلك كانت دوما المشكلة بالنسبة للعصور الوسطى. ولقد حاولت الكنيسة، بالطبع، مطابقة نفسها مع مملكة الرب بلغة النعم الحاضرة في هيئة الكهنوت. ومع ذلك، ليس من الصواب الاعتقاد في أن أي ممثل للعصر الوسيط، سواء كان لاهوتيا، أو بابا، أو مطرانا، طابق خيره أو قداسته مع مملكة الرب، وإنما كانت هناك دوما قداسته المتعلقة بالأسرار المقدسة، قدرته الموضوعية الخاصة بالأسرار المقدسة. فموضوعية هذا الواقع المتعلق بالأسرار المقدسة هي الحاسمة بالنسبة لفهم الفكر الوسيط. ومن الناحية الأخرى، كانت الكنيسة الفعلية في العصر الوسيط عبارة عن جماعة مختلطة وهذا أدى إلى تشويه ممثلي النعم الخاصة بالأسرار المقدسة. ولهذا كان من الممكن مهاجمة الكنيسة في ضوء هذا المنظور. ولقد واصلت مناقشات العصور الوسطى التأرجح بين هذين القطبين .

وعلى نفس النهج نجد أن "أوغسطين" قد طابق جزئيا بين الدولة وبين مملكة الأرض التي كان يشار إليها أيضا بمملكة الشيطان، كما أنه لم يطابق جزئيا أيضا بين الاثنين. والتطابق الجزئي كان يقوم على الحقيقة التي مؤداها أنه طبقا لتفسير "أوغسطين" للتاريخ تكون الدول هي نتاج لقوة قامعة. ولقد أطلق على هذه الدول اسم "دول اللصوصية"، إنها دول أحدثتها جماعات من العصابات، الذين لم ينظر إليهم على أنهم عبارة عن مجرمين، وذلك لأنهم كانوا يتمتعون بالقدرة على السيطرة على الدولة. ومع ذلك، فإن هذا الاعتبار، الذي يذكرنا بتحليل "ماركس" للدولة، يناقض فكرة القانون الطبيعي الذي يقول بأن الدولة ضرورية لكبح القوى الخاطئة التي تفضي إلى الهيولى أو الفوضى إذا تركت بدون ترويض .

هنا أيضا يمكن التأكيد إما على التطابق بين الدولة ومملكة الشيطان، أو على الأقل مملكة العالم الخاطئ، أو على عدم المطابقة بين الاثنين، والتأكيد على إمكانية أن الدولة لها

وظيفة مقدسة تتمثل في منع الهيولى أو الفوضى. وكل ذلك لن يكون مفهوما إلا في نوع العصر الذي عاش فيه "أوغسطين"، وذلك عندما كانت الإمبراطورية الرومانية، والمملكة الجرمانية - الرومانية فيما بعد، عبارة عن، مملكتين بدون قوة مسيحية. وحتى عندما قبل "قسطنطين" المسيحية، وكانت لعبة القوة لا تزال مستمرة، كان جوهر الثقافة (الحضارة) القديمة لا يزال يتمتع بالوجود، ولم يكن قد استبدل بعد بجوهر الكنيسة الديني. ولكن الموقف تغير بعد ذلك. فمع توسع المسيحية غربا أصبحت الكنيسة الجوهر الثقافي (الحضاري) للحياة، القوة التي حددت سائر العلاقات الفردية، سائر التعبيرات المختلفة في الفن، والمعرفة، والأخلاق، والعلاقات الاجتماعية، والعلاقة بالطبيعة، وسائر أشكال الحياة الإنسانية الأخرى. ولقد تلقى (قبل) "أوغسطين" جزئيا الجوهر القديم وأزاله جزئيا أيضا، وما ترك منه كان خاضعا للمبادئ الثيونومية الكنسية.

في مثل هذا الموقف لا يستطيع المرء أن يقول إن الدولة هي مملكة الشيطان وذلك لأن عصب الدولة الآن هو الكنيسة. ولهذا ظهر موقف جديد كانت له نتائج ليس فقط على علاقة الكنيسة بالدولة، بل أيضا على الدولة نفسها. والسؤال هو: كيف كان المذهب الجرماني ينتمي أو ينتسب إلى الكنيسة؟ قبل دخول القبائل الجرمانية في المسيحية، كان لهم مذهبا دينيا كان فيه الأمراء، قادة القبائل، يمثلون ليس فقط القوة الأرضية بل أيضا القوة المقدسة أو الإلهية. لقد كانوا يمثلون كلا المملكتين أوتوماتيكيا (تلقائيا). وهذا تم السير عليه في الدول الجرمانية طوال انتماء الإكليروس إلى النظام الإقطاعي لهذه القبائل. ولقد كان رجل مثل "هنشمار"، مطران "ريمز" الفرنسية العظيم، يمثل الاحتجاج الإقطاعي المصحوب بقوة سياسية مقدسة - قوة سياسية ومقدسة في نفس الوقت - ضد عالمية الكنيسة. والملوك الألمان، الذين اضطروا إلى منح قوة سياسية للوردات الإقطاعيين الأعلى، اضطروا أيضا إلى منح قوة للمطارنة باعتبارهم لوردات إقطاعيين من مستوى أعلى. ولقد أطلقت الكنيسة على ذلك اسم السيمونية، نسبة إلى قصة "سيمون" الذي أراد أن يشتري القوة الإلهية. وهذا له صلة بالحقيقة التي مؤداها أنه كان على هؤلاء اللوردات الإقطاعيين منح أشياء لقاء ما تلقوه. ولقد كان كل ذلك مرتبطا بالنظام المحلي للقبائل الجرمانية - الرومانية، ذلك النظام الذي كان يناقض عالمية الكنيسة.

ولقد كانت هناك ثلاث جبهات معارضة للمطارنة الإقطاعيين أو للملوك أو الأمراء المحليين:

١- هناك اعتراض جاء من الإكليروس الذين هم في مرتبة أدنى.

٢- وهناك اعتراض جاء من الباباوات، خاصة "جريجوري" VII.

٣- وهناك اعتراض جاء من الجماهير البروليتارية، التي كانت معارضة للإقطاع، خاصة في شمال إيطاليا. ولقد استخدم البابا المطارنة الأدنى الذين كانوا أقرب إلى الإكليروس الأدنى أكثر من قربهم من البابا نفسه، الأمر الذي يعني أنهم يستطيعون باسم البابا مقاومة الأكليروس الإقطاعيين في نفس محلياتهم. ولقد كان هذا هو الموقف الذي أفضى في النهاية إلى الصراع الأكبر بين "جريجورى"VII و"هنري IV". ولقد كان هذا الصراع يسمى في العادة باسم الصراع بين الكنيسة والدولة، غير أن هذه التسمية تبعث على اللبس أو هي تسمية خاطئة. فـ "الدولة" بالمعنى المعاصر هي عبارة عن مفهوم ينحدر من القرن الثامن عشر. وهكذا، عندما نتحدث عن "الدولة" في بلاد اليونان، أو في روما، أو في العصور الوسطى، يجب علينا أن نضعها دوما بين علامات تنصيص. فالذي كان موجودا في ذلك الحين هو سلطات قانونية أو شرعية متمتعة بقوة حربية وسياسية.

إن الصراع لم يكن بسبب تعدي الدولة على حقوق الكنيسة، على غرار ما كان يحدث في الفترات اللاحقة. لقد كان بسبب شيء أكثر جوهرية من هذا. فطالما أن الكنيسة كانت الممثل للجوهر الروحي للحياة اليومية لكل فرد، ولكل وظيفة، ولكل حرفة، وعمل، لم يكن هناك واقع له جوانب مختلفة. ومن ثم ظهر السؤال المتعلق بمن الذي يجب أن يترأس هذا الواقع. لابد أن يكون هناك رئيس، ومن الخطر أن يكون هناك رئيسان. ومن ثم ادعى كلا الجانبين، الإكليروس والأمراء أو اللوردات الإقطاعيين، الحق في أن يكون رئيسا لهذا الواقع الواحد. ولقد كانت "الدولة" التي يمثلها النظام الإقطاعي على وعي أيضا بتمثيلها للنظام المسيحي بأكمله، كما أن الكنيسة التي يمثلها البابا كانت على وعي بلعب نفس الدور. فلقد أدعى كلا الجانبين نفس المكانة، المكانة التي تجمع بين

المملكة الدنيوية والمملكة الدينية .ولقد كان الملك يطمح إلى أن وكذا يزعم أنه يكون الممثل والحامي لكل العالم المسيحي. وهذا كان يصدق على وجه الخصوص عندما أصبح الملك هو الإمبراطور الألماني وهو الذي يمثل استمرارية الإمبراطورية الرومانية المقدسة. ومن الناحية الأخرى، أدعى البابا "جريجورى VII " نفس الشيء من جانب هيئة الكهنوت. ولقد زعم العديد من المزاعم التي تجاوزت كل شيء تم عمله في السابق. فلقد طابق نفسه مع سائر المطارنة باعتباره المطران العام. وزعم أن النعمة الكنسية تأتى من البابا؛ ففيه يكون "بطرس" حاضرا، وفي "بطرس" يكون المسيح حاضرا. كما زعم أيضا أنه لا يوجد أي مطران لا يكون معتمدا على البابا وذلك لقوة الأسرار المقدسة المتحققة فيه. والبابا، هكذا زعم أيضا، هو الملك العام في الكنيسة. بل وهو تجاوز كل ذلك إلى حيث الزعم بأن الكنيسة هي نفس الجسد، والجسد هو الحياة الدنيوية. وأولئك الذين يمثلون الحياة الدنيوية ينتمون إلى الذي يمثل الحياة الروحية، مثلما تنتمي أعضاء الجسد إلى الذات الباطنية التي هي النفس. وكما أن النفس سوف تحكم أعضاء الجسد، كذلك سوف يحكم البابا الممالك وسائر النظم الإقطاعية.

ولقد تم التعبير عن ذلك بالمذهب الشهير المسمى بـ "النصلين". فلقد كان هناك نصلان أو سيفان، النصل الأرضي، والنصل الروحي. وكما أن الوجود الجسدي يكون خاضعا للوجود الروحي، كذلك أيضا يخضع السيف أو النصل الأرضي الخاص بالملك والنظام الإقطاعي للسيف الروحي للبابا. ولهذا، يتعين على كل شخص على الأرض أن يكون خاضعا للبابا في "روما". لقد كان هذا هو مذهب البابا "يونيفيسVIII"، الذي وصلت الطموحات الباباوية على يديه إلى أقصى تعبير لها. ولقد حارب الأباطرة ضد ذلك، وتم عقد اتفاقيات، غير أنه يمكن القول بتعبير عام إن السيادة تحققت للباباوات، على الأقل في الأوقات التي وجد فيها هذا الواقع المسيحي الواحد الذي كان يتقاتل بشأنه الباباوات والأباطرة. ومع ذلك، فقد ظهرت قوى جديدة في العصور الوسطى. وأول هذه القوى وأبرزها كانت تتمثل في ظهور الدول القومية. فالدول القومية أرادت الانفصال عن البابا وعن الإمبراطور. والدافع وراء ذلك كان هو الإحساس بالنزعة القومية. وأهمية "جوان الآركية Joan of Arc " ترجع إلى أنها كانت أول من أثارت النزعة القومية

الفرنسية ودخلت في صراع مباشر مع البابا. ومع نهاية العصور الوسطى أخذت الدول القومية أو المحلية الكثير من القوة البابوية. ولقد كانت فرنسا أيضا هي الرائدة في ذلك: فلقد سلم "فيليب الفليرى" البابوية لـ "إفيجنتون" في فرنسا، ولقد ترتب على ذلك انشقاق بين البابوات قوض بشدة السلطة البابوية. والأمراء والملوك، الذين أصبحوا بالتدريج يتمتعون بالاستقلال والذين أوجدوا الدول القومية أو المحلية، كانوا في نفس الوقت لوردات متدينين. ومن ثم ظهرت في إنجلترا النظرية التي تقول إن الملك يمثل "المسيح" بالنسبة لكنيسة إنجلترا، مثلما أن البابا هو وكيل "المسيح ."

وظهرت نظرية أخرى كانت موجهة ضد البابا. فمطارنة الدول القومية أو المحلية النامية لم يرغبوا في أن يكونوا مجرد رعايا للبابا، فهم أرادوا استرداد المكانة التي كان المطارنة يتمتعون بها إبان عصر "مجمع نيسيا"، على سبيل المثال. ولقد طوروا الفكرة التي مؤداها: إن مجمع المطارنة هو السلطة المطلقة للكنيسة. هذه الفكرة مناقضة لفكرة (المحكمة البابوية): فالمحكمة البابوية هي القوة الملكية التي لها حق السيادة على الكنيسة والدولة. وهكذا كانت الحركة التوفيقية، بالتحالف مع رد الفعل القومي ضد الإمبراطورية والبابوية، حركة متطرفة هددت البابا. ومع ذلك، فإنه بمرور الوقت استطاع البابا في نهاية المطاف التمتع بالقدرة على تحطيم المجامع الإصلاحية في "بازل" و"كونستانز"، حيث كانت الحركة التوفيقية تحقق انتصارا وقتيا. والانفصالات والانشقاقات من مختلف الأنواع، بالإضافة إلى رغبة العصور الوسطى المتأخرة في تحقيق الوحدة رغما عن كل شيء، كل ذلك جعل في إمكان المبادئ الكنسية ومبادئ الملكية تحقيق السيادة في الكنيسة الرومانية .

ومع نهاية العصور الوسطى كانت هناك أيضا حركات نقدية هامة معادية للكنيسة، وللحركات الطائفية والحركات العلمانية. وكان "وليام الأوكامي" أعظم ناقد للكنيسة في المجال النظري، حيث ناضل من أجل الدولة القومية أو المحلية الألمانية ضد الملكية العامة للبابا. غير أن أكثر الرجال تأثيرا كان الإنجليزي "ويكليف". فهذا الرجل قام بنقد الكنيسة الموجودة بطريقة راديكالية ومن منظور القانون (أو الشريعة) الإنجيلية (أو التبشيرية)، الموجودة في الكتاب المقدس. وقام بترجمة الكتاب المقدس وحارب ضد هيئة

الكهنوت بمساعدة الملك القومي أو المحلي. ولقد كانت العلاقة بين ملك إنجلترا والبابا علاقة غير مستقرة في ذلك الحين. فالبابا لم ينجح في استمالة الملك لاضطهاد "ويكليف" وأتباعه.

وفي نهاية المطاف، أجهزت حركة الإصلاح الثوري على هيئة الكهنوت (كواقع عام). واتخذت الكنائس البروتستانتية شكل الكنيسة المحلية التي مهدت لنفسها الطريق منذ وقت طويل في ظل الأمراء. والكنيسة لم يعد لها عصب مع قوة البابا وزوال هيئة الكهنوت. ومن ثم حصل الأمير عل لقب "المطران الأعلى أو الأسمى". وهذا يعني أنه حل محل المطارنة من هيئة الكهنوت والذين يقدمون على الأسرار المقدسة، وأصبح المدير الأعلى في داخل الكنيسة، وكان، كعضو من العوام، العضو المهيمن الذي يستطيع أن يحفظ نظام الكنيسة. وعلى هذا النحو أصبحت الكنائس البروتستانتية خاضعة للقوى الأرضية، وهذه كانت مشكلتها في ذلك الحين. أما المشكلة بالنسبة للمذهب الوثرى فكانت تتمثل في علاقة الكنيسة بالأمراء، ومجالسهم، وحكوماتهم السلطوية أو الفاشستية. أما في البلاد التي كانت تدين بالكالفانية، وفي أمريكا أيضا، كانت الطبقات الحاكمة اجتماعيا هي الحاسمة بالنسبة للكنيسة وتشكل عصب الإدارة فيها.

و ـ الأسرار المقدسة

إن الأسرار المقدسة ربما كانت أهم الأشياء في تاريخ الكنيسة في العصر الوسيط، وذلك من منظور الحياة الدينية الفعلية. وعندما نناقش الأسرار المقدسة في العصور الوسطى، يجب علينا، هذا إذا كنا من البروتستانتيين، أن ننسى كل شئ نحصل عليه من خلال خبرتنا أو تجربتنا بالأسرار المقدسة. ففي العصور الوسطى لم تكن الأسرار المقدسة أشياء حدثت في أوقات معينة على مدار العام وتعتبر إلى حد ما بمثابة أفعال ذات صفة دينية. فالكلمة المبشرة لم تكن بحاجة إلى أن تكون مصاحبة للأسرار المقدسة. وعلى هذا كان في إمكان "تروتليش" أن يسمي الكنيسة الكاثوليكية أعظم مؤسسة خاصة بالأسرار المقدسة في تاريخ العالم بأكمله.

ولقد ذكرنا فيما سبق أن العصور الوسطى كانت تسيطر عليها مشكلة واحدة، أعني،

تحقيق مجتمع يسترشد بواقع حاضر ذات طابع إلهي (مقدس) مفارق. هذا العصر كان مختلفا عن العصر الذي كتب فيه العهد الجديد، حيث كانت المشكلة آنذاك متمثلة في خلاص الفرد. وهو يختلف عن العصر البيزنطي (من حوالي ٤٥٠-٩٥٠)، حيث كانت الطقوس السرية تفسر الواقع بأكمله بلغة الأساس الإلهي، غير أن هذا لم يحدث قدرا كبيرا من التغيير. وهو يختلف عن فترة ما بعد عصر النهضة، التي تنتهي في القرن التاسع عشر، التي كان فيها العالم موجها بالعقل الإنساني، بواسطة الإنسان باعتباره مركز الواقع. وهو يختلف أيضا عن الفترة اليونانية المبكرة التي كان يبحث فيها العقل عن اللامتحرك الأبدي. لقد كان لكل عصر من هذه العصور مشكلته الخاصة به. وبناء على ذلك، كانت مشكلة العصور الوسطى مشكلة متعلقة بالعالم (المجتمع والطبيعة) الذي يكون فيه "الله" (المقدس) حاضرا بلغة الأسرار المقدسة. وفي ذلك نستطيع أن نطرح السؤال: ماذا تعني "الأسرار المقدسة"؟ إنها تعني سائر أنواع الأشياء في تاريخ الكنيسة. إنها تعني أعمال "المسيح"، ومعاناة "المسيح" (مواقف الصلب)، وهي تعني الأناجيل أو البشائر، التي يمكن أن تسمى بالأسرار المقدسة؛ إنها تعني رموز في الكتاب المقدس؛ إنها تعني الطابع الرمزي لمباني الكنيسة، وسائر الأنشطة التي تحدث في الكنيسة، إنها تعني، باختصار، كل شيء كان المقدس أو "الله" يتمتع فيه بالحضور. هذه كانت مشكلة العصور الوسطى – أن تجعل المقدس أو الله حاضرا.

والأسرار المقدسة تمثل موضوعية نعمة المسيح باعتبارها حاضرة في القوة (القدرة) الموضوعية لهيئة الكهنوت. وسائر أنواع النعمة – التي يمكن أن تترجم بالقوى الجوهرية "للوجود الجديد" – تكون حاضرة في ومن خلال هيئة الكهنوت. فالأسرار المقدسة تمثل استمرار أو تواصل الواقع الخاص بالسر المقدس المتعلق بتجلي الله في المسيح. فهناك جوهر ذات طابع مفارق يكون حاضرا في كل سر من الأسرار المقدسة. فالماء، والخبز، والزيت، والكلمة، وتغطية الأيدي باللباس – كل هذه الأشياء تصبح من الأسرار المقدسة إذا انسكب فيها جوهر مفارق. هذا الجوهر يكون أشبه بسائل يحقق الشفاء. إن أحد التعريفات التي قدمت للسر المقدس يقول: "في مواجهة الجراح التي نجمت عن الخطيئة الأصلية والفعلية، أسس "الله" الأسرار المقدسة كعلاجات شافية: هنا نجد أن المقصود قد تم التعبير عنه بوضوح برمزية طبية" إن القوة الشافية تنسكب في الجواهر أو الأجسام.

إن المشكلة التي ظهرت في المذهب البروتستانتي كانت تتعلق بكمية الأسرار المقدسة الموجودة. لقد كانت هناك العديد من الأنشطة أو الأفعال المتعلقة بالأسرار المقدسة حتى مجيء القرن الثاني عشر الميلادي. وكان هناك اتفاق في الغالب على أن التعميد والعشاء الرباني هما أكثر الأسرار المقدسة تمتعا بالأهمية. غير أنه بعد ذلك بما يزيد على ألف عام تم اكتشاف سبعة أسرار مقدسة باعتبارها أكثر الأسرار المقدسة أهمية. وبعد هذا الاكتشاف أصبح مصطلح "السر المقدس" يتمتع بمعنى خاص ويطبق على هذه الأسرار السبعة. وكان هذا عبارة عن نوع من سوء الطالع بالنسبة لفهم معنى السر المقدس. حيث يجب علينا أن نضع في اعتبارنا المفهوم العام للسر المقدس: حضور المقدس أو "الله". ولهذا، تمت ممارسة الأسرار المقدسة في الكنائس في كل حين؛ وكانت هذه الأنشطة عبارة عن أنشطة يتم من خلالها استشعار المقدس بطريقة خاصة. وهناك العديد من الأسباب وراء الحقيقة التي مؤداها أن هناك سبعة أسرار مقدسة - هذه الأسباب منها ما هو تراثي (عرفي)، وعملي، ومنها ما هو متعلق بسياسة الكنيسة، ومنها ما هو نفسي، إلى غير ذلك من أسباب. ففي الكنيسة الرومانية كانت هناك سبعة أسرار مقدسة؛ مثلما كانت هناك خمسة أسرار تم العمل بها لوقت طويل في نفس الكنيسة. وفي الكنائس البروتستانتية كان هناك نوعان من الأسرار المقدسة؛ كما كانت هناك من الناحية النظرية والفعلية ثلاثة أسرار مقدسة لدى بعض الجماعات على الأقل، كما هو الحال بالنسبة للكنيسة الإنجليكانية. غير أن عدد الأسرار المقدسة لا يهم. وهذا هو ما يتعين على البروتستانتيين تعلمه؛ إنهم لا يتذكرون ذلك.

وفي الكنيسة الرومانية نجد أن الأسرار المقدسة الرئيسية تتمثل في اثنين أحدهما هو التعميد والآخر هو القربان المقدس؛ هذا بالإضافة إلى التكفير (التوبة) باعتباره مركز التقوى الشخصية. وهناك رسامة أو سيامة الكاهن التي هي الافتراض المسبق لإدارة سائر الأسرار المقدسة الأخرى. وهناك أيضا الزواج للتحكم في الحياة الطبيعية. كما أن التثبت الديني والمسح بالزيت كانا من بين الأسرار الدينية المساعدة في حياة الفرد. وعلى هذا نجد أن السبب الأساسي في بعض الأسرار المقدسة كان سببا بتعلق "بحياة الشخص"، وكانت بعض الأسرار المقدسة الأخرى تنبع من قانون الكنيسة.

والآن، ما هو السر المقدس؟ إن السر المقدس هـو علامـة مرئيـة، ومحسوسة أسسها "الله" كدواء أو علاج تعمل مـن خلالـه قـوة الله بـشكل يختفـي تحـت غطـاء شـيء مرئـي. والأفكار الرئيسية هنا هي: القانون الإلهي، وعلامة أو إشارة مرئية، وعلاج (حيث إن الرمـز الطبي مهم للغاية)، والقوة الخفية "لله" التي تختفي تحت غطاء الواقـع المحـسوس. والـسر المقدس يكون صحيحا إذا كان له جوهر مـادي، شـكل، أعنـي، الكلـمات التـي يقـنن بهـا، وغرض القس هو أن يفعل ما تريد أن تفعله الكنيـسة. هـذه العنـاصر الثلاثـة هـي عنـاصر ضرورية. والعلامة (التي قد نطلق عليها اليوم اسم الرمز) تحتوي على المادة. ولهـذا نجـد أن للسر المقدس سببية؛ فهو يحدث شيئا في الجانب الداخلي للنفس، شيئا مقدسا (إلهيا). غـير أن السر المقدس ليس له سببية مطلقة. فالأسرار المقدسة هي وسائط النعمـة. و"النعمـة" يجـب أن تترجم دوما بالقوة الإلهيـة للوجـود، أو قـوة "الوجـود الجديـد"، التـي تـبرر أو تقـدس (تطهر) – هاتان الكلمتان متطابقتـان في المـذهب الكـاثوليكي، ومختلفتـان عـن بعـضهما في المذهب البروتستانتي. والنعمة، أو القوة الإلهية للوجود الجديد، تنـسكب بواسـطة الأسرار المقدسة في جوهر النفس، في مركزها الباطني. ولـيس هنـاك أي طريـق آخـر لتلقـي النعمـة المبررة والمطهرة إلا من خلال الأسرار المقدسة. والجـوهر المنـسكب في مركـز الـنفس يـؤثر بطرق مختلفة في وظائف النفس، أو العقل، كـما نقـول نحـن. فالعقـل ينساق نحـو الإيـمان بالنعمة الخاصة بالسر المقدس؛ والإرادة تنساق نحو الأمل؛ والوجـود بأكملـه ينـساق نحـو الحب.

والعبارة الحاسمة هي أن السر المقدس يكـون مـؤثرا فينـا، بواسـطة أدائـه، ولـيس بواسطة أي فضيلة. فهناك فرض ذاتي واحد مسبق، أعني، الإيمان بأن الأسرار المقدسة هي أسرار مقدسة، وليس الإيمان باعتباره علاقة خاصة بـ "الله". إن أبـسط النظريـات تقـول: إن أولئك الذين لا يقاومون النعمة الإلهية يمكنهم تلقى هذه النعمـة حتـى إذا كـانوا غـير جديرين، وذلك في حالة واحدة فقط أعنـي إذا لم ينكـروا أن الـسر المقـدس هـو الوسـيط للنعمة الإلهيـة. وممارسـة نظريـة الــ Ex Opere Operato تجعـل الـسر المقـدس حادثـة موضوعية ذات طابع شبه – سحري. وهذه هي النقطة التي تطرف زعماء الإصلاح بـشدة بخصوصها.

إن الحياة بأكملها تقع تحت تأثير الأسرار المقدسة. فالتعميد يزيل الخطيئة الأصلية؛ والعشاء الرباني يزيل الخطايا العرضية؛ والتكفير يزيل الخطايا المميتة؛ والمسح بالزيت يزيل ما بقي من خطايا المرء قبل الموت؛ والتثبت يجعل المرء مناضلا من أجل الكنيسة؛ ورسامة الكاهن تدخل المرء في الإكليروس، والزواج يدخل المرء في التكريس (التقديس) الطبيعي للرجل أو الزوجة. ومع ذلك، فإن سر القداس يقف فوق هذه الأسرار بأكملها. فهذا السر هو تضحية المسيح المتكررة كل يوم في كل كنيسة من كنائس العالم المسيحي بلغة تحويل الخبز والخمر إلى جسد ودم. هذه التضحية هي أساس حضور المقدس وهي أساس قوة الكنيسة الكهنوتية والخاصة بالأسرار المقدسة. ولهذا كان هذا السر هو سر الأسرار، إن صح التعبير. وكان من الناحية الرسمية جزء من العشاء الرباني، غير أنه كان من الناحية الموضوعية ولا يزال أساس سائر الأسرار المقدسة، لأن القس يتمتع هنا بالقدرة على استحضار الله، حيث يجعل الله بناء على الخبز والخمر القوة (القدرة) الجوهرية للكنيسة في العصور الوسطى.

وكان سر الكفارة في نوع من التوتر مع غيره من الأسرار. لقد كان هو سر التقوى الشخصية. ودارت مناقشات كثيرة حوله. ولقد كان السؤال هو: ما هي شروط غفران الخطايا في سر التكفير؟ لقد جعل البعض هذه الشروط سهلة للغاية، وجعلها البعض الآخر قاسية للغاية. وهم جميعا اتفقوا على أن توبة الشخص ضرورية - سواء كانت سهلة أو قاسية - وأن هذا السر هو سر ضروري، من الناحية الأخرى. غير أننا لا نجد عند أي مدرسي إجابة على السؤال المتعلق بكيف ينتمي السر المقدس والعنصر الشخصي إلى بعضهما البعض. وعند هذه النقطة بالذات تفككت العصور الوسطى، أعني، بسبب التشديد على الجانب الذاتي في سر التكفير. هذه كانت تجربة "لوثر"، ولهذا السبب أصبح هو المصلح للكنيسة .

ز - أنسليم الكانتربرى

فيما يلي سوف نتناول رجلين من رجال القرن الثاني عشر، أحدهما هو "أنسليم الكانتربرى" والآخر هو "أبيلارد الباريسي". لقد كان أساس العمل اللاهوتي الذي قدمه

"أنسليم" هو نفس الأساس الذي انطلق منه سائر المدرسين، أعني التأكيد على أن كل الحقيقة موجودة بشكل مباشر أو غير مباشر في النصوص المقدسة وفي التفسيرات التي قدمها الآباء لها. وعبارته التي تقول (أؤمن لكي أفهم، وليس أفهم لكي أؤمن) هي عبارة يجب فهمها في ضوء كيفية فهمه للإيمان والتراث (العرف). فالإيمان باعتباره فعل خاص من أفعال الفرد لا يكون عبارة عن مجرد اعتقاد، وإنما هو المشاركة في التراث الحي. هذا التراث الحي، الجوهر الروحي الذي يحيا فيه المرء، هو الأساس، واللاهوت هو تفسير مبني على هذا الأساس.

ومضمون الحقيقة الأبدية، مضمون مبادئ الحقيقة، يتم إدراكه من خلال إخضاع إرادتنا للرسالة المسيحية وللتجربة المترتبة على هذا الإخضاع. هذه التجربة تمنحها النعمة؛ إنها لا تنتج بواسطة أنشطة إنسانية. هنا نجد مصطلح "التجربة" يصبح هاما. ولابد من التفرقة بين "التجربة" في العصر الوسيط وبين ما نقصده اليوم بالتجربة، طالما أن هذا المصطلح اسُتخدم اليوم على نطاق واسع وفضفاض إلى حد جعله مصطلحا عرضة للشك وغالبا لا معنى له. ولكن مهما كان الأمر، يمكن القول، بتعبير عام، إن الأمر لم يكن هكذا في العصر الوسيط. فالتجربة (أو الخبرة) كانت تعني في ذلك الحين المشاركة في الحقيقة الموضوعية المتضمنة في الكتاب المقدس وفسرت بواسطة سلطة آباء الكنيسة. فكل لاهوتي يتحتم عليه أن يشارك في هذه التجربة. ثم بعد ذلك يمكن أن تصبح هذه التجربة (الخبرة) معرفة، غير هذا ليس هكذا بالضرورة. فالإيمان ليس معتمدا على معرفة، غير أن المعرفة معتمدة على الإيمان. وهنا نستطيع أن نستعمل التناظر الذي استعملناه فيما سبق: فالعلم الطبيعي يفترض سلفا المشاركة في الطبيعة، غير أن المشاركة في الطبيعة لا تفضي بالضرورة إلى علم طبيعي. على هذا الأساس يستطيع العقل أن يعمل بحرية كاملة من اجل تحويل التجربة (الخبرة) إلى معرفة. ولقد كان "أنسليم" مفكرا تأمليا عظيما في زمن لم تكن كلمة "تأمل" قد تلقت بعد معنى الحملقة في السماء، فالكلمة كانت تعني في وقته تحليل البنيات الرئيسية للواقع .

إن المعرفة القائمة على التجربة (الخبرة) تقود إلى نسق (مذهب). وهنا نصل إلى أحد المظاهر الرئيسة التي كان يتصف بها التفكير الوسيط في مجملة. فلقد عرف مفكروا العصر

الوسيط أنه لكي تفكر بشكل متسق، يتعين عليك أن تفكر بشكل نسقي (مذهبي). وفي مصطلح "اللاهوت النسقي" الذي نستخدمه في تدريسنا هناك بقايا لهذه الرؤية التي تقول إن المعرفة لابد أن تتصف بالطابع النسقي (المذهبي) لكي تكون متسقة. ومن الناحية الأخرى، نجد أن الناس غالبا ما يتعرضون للهجوم في الوقت الحاضر عندما يستخدمون كلمة "نسق" أو "مذهب"، من وازع أنهم يريدون التفكير بطريقة نسقية أو مذهبية، وليس بطريقة متقطعة أو في شكل شذرات. غير أن الكنيسة لا تستطيع - وذلك على عكس الفرد الذي يستطيع - أن تقول برؤية هنا وأخرى هناك لا علاقة لها ببعضها البعض أو حتى متصارعتين مع بعضها البعض. والشيء غير المستحب في اللاهوت النسقي هو اشتقاق نتائج من مقدمات ليس لها أساس في التجربة. غير أن هذا ليس هو المقصود بمعنى "النسق" أو "المذهب". إن معناه هو ترتيب التجربة ترتيبا معرفيا بطريقة تجعل محتويات التجربة لا تناقض بعضها البعض ويتم من خلالها الوصول إلى الحقيقة في شموليتها أو كليتها. لقد قال "هيجل" بحق، إن الحقيقة هي الكلي أو الشامل .

وهكذا، يستطيع العقل أن يدرس كل التجارب الدينية بلغة عقلية. حتى مذهب التثليث يمكن التعامل معه بالعقل على أساس التجربة. هذا يعني، بتعبير آخر، أن العقل المستقل بذاته ومذهب الكنيسة متطابقان. هنا نستطيع أن نقارن ذلك مجددا بعلاقتنا بالطبيعة وذلك عندما نقول إن البنية الرياضية والواقع الطبيعي ينتميان إلى بعضهما البعض. فالعقل الرياضي يستطيع أن يدرك الطبيعة، أن يرتب الحركات والبنيات الطبيعية وأن يجعلها قابلة للفهم. وبنفس الطريقة يستطيع العقل اللاهوتي أن يربط بين التجارب الدينية المختلفة وان يجعلها قابلة للفهم. وهذه هي الطريقة الشجاعة التي بها هاجم "أنسليم" مشكلات اللاهوت، وهو كان يتابع التراث الأوغسطيني، عندما قال إنه حتى التثليث يمكن فهمه بلغة عقلية. ونحن نستطيع أن نطلق على ذلك اسم مذهب التوحيد الجدلي، التوحيد الذي يقول بالحركة في "الله" نفسه. فـ "الله" هو إله حي؛ ولهذا، هناك "إيجاب" و"سلب"، "نعم" و"لا"، في ذاته. فـ "الله" لا يكون في هوية ميتة مع ذاته، وإنما يكون في انفصال وإعادة اتحاد حي مع ذاته. هذا يعني، بتعبير آخر، أن سر التثليث يكون مفهوما بالنسبة للتفكير الجدلي. هذا السر يكون متضمنا في العقل نفسه وليس ضد العقل.

وكيف يمكن أن يكون ضد العقل، مادام أن "الله"، طبقـا للاهـوت الكلاسـيكي، يتمتـع بالعقل في داخل ذاته كابنه، اللوغوس؟ أن العقل يكون، لهذا السبب صـحيحا مـادام يـتم النظر إلى "الله" والعالم من الناحية الماهوية. فالاستقلال الـذاتي لا يـتحطم بواسـطة الـسر المقدس أو الإلهـي. ومـن الناحيـة الأخـرى نجـد أن الاسـتقلال الـذاتي لا يكـون فارغـا وصوريا. إنه لا يجعل أسرار الحياة الإلهيـة فارغـة، وإنـما يـشير إليهـا فقـط بلغـة جدليـة. فمضمون، وجوهر وعمق العقل هو عبارة عن سر يظهر أو ينكشف في الوحي.

هذا يعني أن "أنسليم" لم يكن مستقلا ذاتيا بأي معنى فارغ صوري، كـما أنـه لم يكـن من القائلين بالتبعية عندما أخضع عقله لتراث (عرف) لم يفهمه، لتراث كان في الغالـب سراً سحريا. لقد كان اتجاه "أنسليم" هو الاتجاه الذي أطلق أنا عليه اسم الاتجاه الثيونومي. هـذا المفهوم هو مفهوم أستخدمه أنا كثيرا في كتاباتي ومناقشاتي. وعندما يسألك شـخص، "مـاذا تعني بالثيونومي؟"، يمكنك أن تجيب، إنـه" طريقـة "أنـسليم" في التفلـسف، أو هـو طريقـة "أوغسطين" في التفلسف – وأنا أتردد في الوقت الحاضر في القول – إنه طريقة "هيجـل" في التفلسف. وأنا أذكر "هيجل" على الرغم من انتقاداتي العديدة له. هـذه الطريقـة الثيونوميـة تعني إقرار سر الوجود، ولكن مع عدم الاعتقاد في أن هذا السر هو عنصر سـلطوي مفـارق مفروض علينا وضدنا، يحطم عقلنا إلى قطع صغيرة. لأن هذا يعني أن "الله" يقطع أو يمـزق اللوغوس (العقل) الخاص به إلى قطع صغيرة، وهذا يعنى تقطيع أو تمزيق عمـق العقـل. إن العقل والسر المقدس ينتميان إلى بعضهما، مثل انتماء الجوهر والشكل.

ومع ذلك، فإن هناك نقطة واحدة أبتعد أنـا فيهـا عـن "هيجـل" وأتفـق فيهـا مـع "أنسليم". وهي في حقيقة الأمر أكثر من مجرد نقطة وإنما هي تحول كامل في الاتجاه، وهـي تتعلق بالقول: إن اللوغوس أصبح لحما! فهذا ليس مسألة عقل جدلي. فهـذا لـيس جـدليا فحسب، وليس سرا فحسب، وإنما هو مفـارق. هنـا نكـون في مجـال الوجـود، والوجـود يضرب بجذوره في حرية "الله" والإنسان، في الخطيئة والنعمة. هنا يستطيع العقـل أن يقـر أو يصدق فقط ولا يفهم. فالمجال الوجودي، العقل نفسه، يكون محكوما بالإرادة والقرار، وليس بضرورة عقلية. ولهذا يستطيع أن يصبح ضـد العقـل، وضـد البنيـة، وضـد "الله"، وضد الإنساني. هذا يعني أن السر والوحي لا يفرضان أي قيـود عـلى الـضرورة العقليـة.

وسر الوجود يتم حفظه بواسطة الجدل السليم، ويتم تحطيمه بواسطة الجدل الخاطئ. ولكن فيما وراء السر والجدل يوجد شئ مفارق. وهذا يعني أنه على الرغم من أن الإنسان ناقض نفسه وهو دوما يفعل ذلك، إلا أن هناك إمكانية قهر هذا الموقف وذلك لأن واقعا جديدا ظهر في ظل أوضاع الوجود، وقهره. هذه هي المفارقة المسيحية! إن عدم خلقتنا لهاوية بين السر الإلهي واللوغوس الإلهي هو مسألة اهتمام جاد. ولقد أثبتت الكنيسة مرارا وتكرارا أنهما ينتميان إلى بعضهما البعض. وإذا أنكر المرء أن بنية العقل ملائمة للسر الإلهي، فسوف يكون ثنائيا تماما في تفكيره، وفي هذه الحالة سوف ينقسم "الله" في داخله.

لقد عبر "أنسليم" عن فكرة "الثيونومي" من خلال براهينه الشهيرة على وجود "الله"، والتي أفضل أن أطلق عليها اسم ما تسمى بالبراهين على ما يسمي باسم وجود "الله"، وذلك لأنني أريد أن أوضح أنها لا هي "بالبراهين" ولا هي تثبت "وجود" "الله". ولكنها تفعل شيئا أفضل بكثير من هذا. وهناك نوعان من هذه البراهين، النوع الكوزمولوجي والنوع الأنطولوجي. ولقد قدم البرهان الكوزمولوجي في كتابه (المناجاة) Monologionوقدم البرهان الأنطولوجي في كتابه.Proslogion وأنا أريد أن أوضح أن هذين البرهانين ليسا برهانين على وجود جزء من الواقع غير معروف أو مشكوك فيه، حتى وإن أطلق عليه اسم "الله". وإنما هما برهانان مختلفان تماما عن ذلك .

إن البرهان الكوزمولوجي يقول: نحن لدينا أفكار عن الخيّر، والعظيم، والجميل، والحق (أو الصادق). وهذه الأفكار تكون متحققة في سائر الأشياء. فنحن نجد جمالا، وخيرا، وصدقا في كل مكان، ولكن بمقاييس ودرجات مختلفة بطبيعة الحال. ولكن إذا أردت أن تقول إن شيئا من الأشياء يتمتع بدرجة أعلى أو أدنى من المشاركة في فكرة الخير أو الصدق، فإن هذا يعني أنه لابد من افتراض الفكرة نفسها سلفا. وطالما أن هذه الفكرة هي المعيار الذي نقيس به، فهي في ذاتها لا تكون قابلة للقياس. فالخير ذاته، أو الوجود الخير اللامشروط - أو الجمال اللامشروط - يكون بمثابة الفكرة المفترضة سلفا بصورة دائمة. هذا يعني أن كل شئ متناهي أو نسبي يتضمن العلاقة باللامشروط، بالمطلق. فالمشروط والنسبي يتضمن ويفترض سلفا شيئا مطلقا ولا مشروطا. وهذا يعني أن معنى المشروط واللامشروط لا ينفصلان. وإذا حللت الواقع، خاصة واقعك أنت، سوف

تكتشف في ذاتك دوما عناصر متناهية، غير أنها لا تنفصل عن شيء لا متناهي. هذا هو مسألة استنتاج ينتقل من المشروط إلى اللامشروط، ومع ذلك فإنه مسألة تحليل يوضح أن كلا العنصرين يرتبطان ببعضهما البعض. فالواقع متناهي بحكم طبيعة، وهو يشير إلى اللامتناهي الذي ينتمي إليه المتناهي والذي انفصل عنه.

ذلك هو الجزء الأول من البرهان الكوزمولوجي، وهو إلى هذا الحد يكون عبارة عن تحليل وجودي للتناهي، وهو إلى هذا الحد يكون مستحسنا أو مقبولا وصادقا، وهو الشرط الضروري لكل فلسفة الدين. وهو بالفعل فلسفة الدين بعينها. ومع ذلك، فإن هذه الفكرة مختلطة بواقعية ميتافيزيقية تطابق الكليات بدرجات الوجود. ونحن رأينا فيما سبق كيف أن الواقعية في العصر الوسيط كانت تنسب للكليات قوة الوجود. وبهذه الطريقة تم تأسيس سلسلة من المفاهيم جعلت الخير والعظيم والموجود بدون قيد أو شرط ليس فقط صفة أنطولوجية، وإنما أصبح أيضا واقعا أونتيكيا (فعليا) موجودا إلى جانب موجودات أخرى. فأسمى الموجودات هي أكثرها كلية. وهو لابد أن يكون واحدا، هذا وإلا سيتم إيجاد واحد آخر؛ ويجب أن يكون شاملا أو كليا. هذا يعني، بتعبير آخر، أن معنى أو صفة اللامتناهي تصبح فجأة عبارة عن موجود لا متناهي أسمى، الموجود الخير والأعظم الأسمى أو اللامشروط. والبرهان يكون صحيحا طالما يصف الطريقة التي يواجه بها الإنسان الواقع، أعني، أنه باعتباره واقع متناهي فهو يتضمن اللامتناهي وهو أيضا مستبعد منه. غير أن البرهان يكون محل شك ويفضي إلى نتيجة يمكن مهاجمتها إذا افترض صاحبه أنه يقود إلى وجود موجود أسمى.

وفي كتابه Proslogion نجد أن "أنسليم" نفسه ينقد هذا البرهان لأنه يبدأ من المشروط ويجعله أساسا للامشروط. ونقد "أنسليم" هو نقد صحيح بالنظر إلى الجزء الثاني من البرهان، غير أنه ليس بصحيح بالنظر إلى الجانب الأول، وذلك لأنه لم يؤسس اللامتناهي على المتناهي في هذا الجزء الأول، وإنما حلل اللامتناهي في داخل المتناهي. غير أن "أنسليم" أراد ما هو أكثر من ذلك؛ لقد أراد برهانا مباشرا لا يحتاج إلى العالم لكي يجد "الله". لقد أراد أن يجد "الله" في الفكر نفسه. فقبل أن يخرج الفكر من نفسه إلى حيث العالم، يجب عليه أن يتيقن من "الله". وهذا هو ما أعنيه حقا بالتفكير الثيونومي.

هذا هو البرهان (الأنطولوجي)، وهو برهان من الصعب متابعته لأنه برهان مدرسي للغاية وبعيد عن طرقنا في التفكير. يقول "أنسليم": "حتى الأحمق أو الجاهل مقتنع بأن هناك شيئا في الفكر لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وذلك لأنه بمجرد أن يسمع (الأحمق) ذلك، فهو يفهمه، وكل ما يكون مفهوما يكون في الفهم. ومما لا شك فيه أن ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه لا يكون في الفكر فقط. أعني، أنه لو كان في الفكر فقط، لكان من الممكن تصور وجوده في الواقع أيضا، وهذا زيادة. ولهذا، إذا كان ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه يوجد في الفكر وحده، فإن هذا يعني أن ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه هو شيء يمكن تصور شيء أعظم منه (أي يوجد في الفكر والواقع معا). غير أن هذا محال بكل تأكيد. ولهذا، فإن ذلك الذي لا يمكن تصور أي شيء أعظم منه يوجد في الفكر والواقع بكل تأكيد. وهذا هو أنت، يالوردنا". والآن، إن هذه العبارة الأخيرة هي عبارة رائعة وذلك لأنني لم أقرأ هذه العبارة في أي أطروحة من أطروحاتنا المنطقية التي كتبت في بضع مئات من السنين الأخيرة. فبعد أن مضى في عرض برهانه بكل دقة منطقية، انتهى البرهان بالعبارة "وهذا هو أنت، يالوردنا". وهذا هو ما أطلق عليه اسم الثيونومي. إنه ليس تفكيرا يظل مستقلا بذاته، وإنما هو تفكير يمضي بشكل ثيونومى إلى حيث علاقة العقل بأساسه الإلهي.

ولسوف أحاول الآن تقديم تحليل مفصل لمعنى هذا البرهان.

١- حتى الأحمق - أحمق المزمور ٥٣، الذي يقول بقلبه "إن الله موجود" - يفهم معنى مصطلح "الله". إنه يفهم أنه يتم تصور الأسمى، اللامشروط، من خلال مصطلح "الله".

٢- وإذا كان يفهم معنى "الله" كشيء لا مشروط، فإن هذا يعني أن هذا المعنى هو فكرة موجودة في العقل الإنساني .

٣- غير أن هناك شكلا أعلى أو أسمى للوجود، أعني، أن الوجود لا يوجد في العقل الإنساني فقط، وإنما يوجد في العالم خارج العقل الإنساني.

٤- وطالما أن الوجود داخل وخارج العقل الإنساني أسمى من الوجود في العقل أو الفكر فقط، فلابد من خلع هذا الوجود على اللامشروط.

وكل خطوة من هذا البرهان يسهل دحضها بسهولة، ولقد تم دحض برهان "أنسليم" بطرق كثيرة في عصره هو. فعلى سبيل المثال، نجد أن دحض هذا البرهان يتم عن طريق القول إن هذا البرهان يصدق أيضا على كل موجود أسمى، على جزيرة تتمتع بالكمال، على سبيل المثال. فمن الأكمل لها أن توجد في العقل والواقع بدلا من أن توجد في العقل فقط. وفضلا عن ذلك، يمكن القول إن مصطلح "الوجود في العقل" هو مصطلح غامض. فهو يعني بالفعل الوجود المتصور، الوجود المقصود، الوجود كموضوع لقصدية الإنسان. غير أن كلمة "في in "هي كلمة مجازية ولا يجب أن تفهم فهما حرفيا .

غير أن "أنسليم" رد على هذا النقد الأول بالقول إن الجزيرة التي تتمتع بالكمال ليست فكرا ضروريا أي لا توجد في الفكر بالضرورة، غير أن الموجود الأسمى، أو اللامشروط، هو فكر ضروري أي يوجد في الفكر بالضرورة. وفي رده على النقد الثاني، يستطيع أن يحتج بقوله إن اللامشروط لابد أن يقهر الانقسام بين الذاتية والموضوعية. إنه لا يستطيع أن يكون في العقل فقط؛ فقوة معنى اللامشروط تقهر الذات والموضوع، وتشملهما معا. ولو كان "أنسليم" قد رد بهذه الطريقة، لكان قد تم التخلي عن الشكل الكاذب للبرهان. ومن ثم لن يكون البرهان برهانا على موجود أسمى، وإنما سيكون عبارة عن تحليل للفكر الإنساني. فالبرهان في حد ذاته يقول: لابد من وجود نقطة تتطابق عندها الضرورة اللامشروطة للفكر والوجود، هذا وإلا لن يكون هناك أي يقين على الإطلاق، ولا حتى تلك الدرجة من اليقين التي يفترضها سلفا وبصفة دائمة كل شاك. هذا هو البرهان الأوغسطيني الذي يقول إن "الله" هو الحقيقة، والحقيقة هي الفرض المسبق الذي يقره حتى الشاك. وهذا يعني أن "الله" متطابق مع تجربة اللامشروط باعتباره حق وجميل وخير. وما يفعله البرهان الأنطولوجي بحق هو أنه يحلل في العقل الإنساني شيئا لا مشروطا يتجاوز الذاتية والموضوعية. وهذا ضروري، هذا وإلا ستكون الحقيقة مستحيلة. فالحقيقة تفترض سلفا أن الذات التي تعرف الحقيقة والموضوع المعروف هما في نفس المكان بطريقة ما.

ومع ذلك، فإنه من المستحيل أن نستنتج من هذا التحليل القول بوجود منفصل. وهذا له علاقة بالجانب الثاني من البرهان. وعند هذه النقطة لا نستطيع أن نتابع واقعية

العصر الوسيط. فما يطلق عليه اسم البرهان الأنطولوجى هو وصف فينومينولوجي للعقل الإنساني، طالما أن العقل الإنساني يشير بالضرورة إلى شئ فيما وراء الذاتية والموضوعية، ويشير إلى تجربة الحقيقة. وإذا ذهبت إلى ما وراء ذلك، فأنت معرض لنقد مدمر، كما يدل على ذلك تاريخ البرهان الأنطولوجي بأكمله. فتاريخ هذا البرهان معتمد على الاتجاه إما نحو الشكل أو نحو المضمون. فإذا تم التأكيد على مضمون البرهان، على غرار ما فعل الأوغسطينيون والفرنسيسكان العظماء حتى "هيجل"، سيحظى البرهان الأنطولوجي بالقبول. وإذا تم التأكيد على الشكل البرهانى للبرهان، على غرار ما فعل مفكرون من أيام "توما الأكوينى" حتى "كانط" لا يقلون في العظمة عن الآخرين، فلابد أن ينهار البرهان. ومن المهم أن نشير إلى أن هذا البرهان استمر منذ عصر "أفلاطون" حتى الوقت الحاضر. والصيغة الكلاسيكية لهذا البرهان هي الصيغة التي قدمها "أنسليم".

والسؤال هو: كيف يمكن أن ينقسم أعظم المفكرين بشأن هذا البرهان؟ نحن لا نستطيع أن نقول إن "توما" كان أمهر من "أوغسطين"، وإن "كانط" كان أمهر من "هيجل"، أو العكس؛ فكل هذه العقول هي عقول ثاقبة، ومع ذلك فهي تناقض بعضها البعض. كيف يمكن تفسير الظاهرة التي مؤداها أن بعض المفكرين العظماء قبلوا بشدة هذا البرهان والبعض الآخر عارضوه؟ إن السبب الوحيد في ذلك يمكن أن يرجع إلى أن كل فريق ينظر إلى شئ مختلف. فأولئك الذين يقبلون البرهان ينظرون إلى الحقيقة التي مؤداها أن هناك شيئا لا مشروطا يكون حاضرا في العقل الإنساني، رغما عن تناهيه. ووصف هذا العنصر اللامشروط ليس برهانا. وأنا أنضم إلى أولئك الذين يثبتون أو يؤكدون البرهان الأنطولوجي بهذا المعنى الوصفي. ومن الناحية الأخرى، نجد أن بعض الناس أمثال "توما"، و"دونس سكوتس"، و"كانط" يرفضون البرهان لأنهم يقولون إن نتيجته غير صحيحة. وهم على صواب في ذلك بكل تأكيد. وأنا أحاول أن أجد لنفسي مخرجا من هذا الصراع العالمي - التاريخي - الذي كانت نتائجه أعظم مما أوضح الشكل المدرسي له - وذلك عن طريق إيضاح أن هؤلاء الناس كانوا يفعلون أشياء مختلفة. فالمتشيعون لهذا البرهان كانوا يرون بحق أن العقل الإنساني، حتى قبل أن يتحول إلى العالم

الخارجي، يتمتع في داخله بتجربة اللامشروط. وخصوم هذا البرهان على صواب عندما يقولون إن الجزء الثاني من البرهان غير صحيح لأنه لا يستطيع أن يفضي أو يقود إلى موجود أسمى يتمتع بالوجود. وبرهان "كانط "الذي يقول بأن الوجود لا يمكن أن يشتق من المفهوم هو برهان صحيح تماما كبرهان معارض للبرهان الأنطولوجي. ولهذا يمكنني أن أقول: إن غرض "أنسليم" لم يقهر أبدا، أعني، الفرض المتمثل في جعل اليقين بـ "الله" مستقل عن أي ملاقاة بعالمنا، وبالتالي ربطه تماما بوعينا - الذاتي .

وأنا أقول إن هاتين الطريقتين في فلسفة الدين تلتقيان عند هذه النقطة. فأحد النوعين من فلسفة الدين ينظر إلى الثقافة (الحضارة)، والطبيعة، والتاريخ نظرة ثيونومية، أعني، على أساس الوعي باللامشروط. وأنا أعتقد أن هذا النوع من فلسفة الدين هو النوع الوحيد الممكن. والنوع الآخر ينظر إلى كل ذلك - إلى الطبيعة، والتاريخ، والذات - بلغة شيء أُعطي في الخارج، ربما يصل المرء من خلاله في نهاية المطاف، وذلك بطريق التحليل المتسلسل أو المتتابع، إلى وجود موجود أسمى يسمى "الله". وهذا هو الشكل الذي أرفضه؛ وأنا أعتقد أنه شكل لا أمل فيه ويحطم الدين - تحطيما مطلقا. وأنا أستطيع أن أقول بتعبير ديني إنه حيثما لا يكون "الله" هو أساس كل شئ، لن يمكن الوصول إليه. فإذا لم يبدأ المرء به، لن يستطيع المرء أن يصل إليه. هذا هو ما شعر به "أنسليم" نفسه عندما أدرك عدم اكتمال البرهان الأنطولوجي .

ولقد اشتهر "أنسليم" في مجال اللاهوت أيضا بتطبيقه لمبادئه على مذهب التكفير. وفي كتابه "لماذا الله - إنسان؟"، حاول أن يفهم القيمة العقلية للمعاناة التعويضية للمسيح في عمل الخلاص. والخطوات التي يمر بها المذهب هي ما يلي:-

١- لقد تم انتهاك شرف "الله" بواسطة الخطيئة الإنسانية. ومن الضروري أن يقوم "الله" برد فعل سلبي لأجل شرفه .

٢- هناك طريقتان ممكنتان لرد الفعل، إما عن طريق العقاب، الذي يعني الانفصال الأبدي عن "الله"، أو عن طريق الرضا، إرضاء "الله" حتى يستطيع تجاهل الخطايا. وهذه هي الطريقة التي قرر "الله" برحمته أن يحل بها المشكلة .

٣- إن الإنسان لا يستطيع أن يحقق هذا الرضا، فهو لا يفعل إلا ما يستطيعه، ولا يستطيع أن يفعل غير ذلك. أضف إلى ذلك، إن ذنبه لا متناهي، ويحكم طبيعته يجعل من المحال على الإنسان حل المشكلة. و"الله" هو الوحيد الذي يستطيع أن يرضي نفسه.

٤- ومن الناحية الأخرى، نظرا لأن الإنسان هو الخاطئ، فإن الإنسان، وليس "الله"، هو الذي يتحتم أن يحقق الرضا. ولهذا، يجب أن يحقق ذلك شخص يكون إلها وإنسانا معا، فهو يستطيع أن يفعل باعتباره إله، ويتحتم عليه أن يفعل ذلك باعتباره إنسان. و"الله" - الإنسان هو وحده الذي يستطيع أن يفعل ذلك .

٥- غير أن "الله" - الإنسان لا يستطيع أن يحقق الرضا من خلال أفعاله، طالما أنه يتعين عليه أن يفعل هذه الأفعال انطلاقا من الطاعة الكاملة "لله". إنه يستطيع أن يحقق الرضا من خلال معاناته فقط، وذلك لأنه لم يكن ملزما بالمعاناة؛ لقد كان بريئا. وعلى هذا، تكون المعاناة الإرادية هي العمل الذي من خلاله يحقق المسيح الرضا "لله".

٦- على الرغم من أن خطيئتنا لا متناهية، إلا أن هذه التضحية - طالما صنعها "الله" بنفسه - هي تضحية لا متناهية؛ فهي تجعل في إمكان "الله" أن يمنح "المسيح" ما يستحقه الآن بسبب تضحيته، أعني، امتلاك أو الاستحواذ على الإنسان. و"المسيح" نفسه ليس بحاجة إلى أي شئ؛ فما يحتاجه وما يريد أن يحصل عليه هو الإنسان، ومن ثم أعطاه "الله" الإنسان.

وفيما وراء هذا التفكير الحرفي الكمي توجد فكرة عميقة، أعني، أن الخطيئة أنتجت توترا في "الله" ذاته. ولقد تم الشعور بهذا التوتر. وأصبحت نظرية "أنسليم" نظرية دارجة وذلك لأن كل فرد شعر أنه ليس من السهل على "الله" غفران الخطايا، مثلما أنه ليس من السهل علينا قبول أنفسنا. إن هذا لا يكون ممكنا إلا من خلال فعل المعاناة، فعل نفي - الذات. هنا تكمن قوة هذا المذهب في العمل التكفيري لـ "المسيح". والكنيسة لم تخلع على نظرية "أنسليم" الطابع العقدي. فلقد منعت نفسها بحكمة من فعل ذلك، وذلك لأنه لا

توجد نظرية مطلقة في التكفير. ولسوف نرى كيف أن "أبيلارد" و"أورجين" وآخرين كانت لهم نظريات مختلفة في التكفير. والكنيسة لم تتخذ أي قرار بشأن أي نظرية من هذه النظريات، غير أن الشيء الواضح هو أنها حبذت نظرية "أنسليم" كثيرا، وذلك ربما يرجع إلى أنها تتمتع بجذور نفسية أعمق من غيرها. هذا الجذر النفسي يتعلق بالإحساس بأنه لابد من ضرورة دفع ثمن لقاء ذنبنا، وأن "الله" هو الذي يتحتم أن يدفعه، طالما أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك .

ومن ثم نهض السؤال: كيف يستطيع الإنسان أن يشارك في ذلك؟ إن عقل "أنسليم" الفقهي لم يجد إجابة على هذا السؤال. وعند هذه النقطة قال "توما الأكويني": إن الاتحاد الصوفي بين الرأس والأعضاء، بين "المسيح" والكنيسة، هو الذي يسمح لنا ثانية بأن نشارك في كل خطوات "يسوع" نفسه .

هـ- أبيلارد الباريسي

لقد تحدثنا عن "أنسليم" باعتباره من المفكرين الثيونوميين، بمعنى أنه لا يخضع العقل إخضاعا كاملا لسلطة التبعية، وبمعنى أنه لا يترك العقل فارغا وغير منتج، وإنما يكون مليئا بالجوهر الإلهي كما أُعطي من خلال الوحي، والتراث، والسلطة. و"أنسليم" يمثل القطب الأكثر ميلا إلى الموضوعية في الفكر الوسيط، وهذا القطب هو قطب موضوعي بمعنى أن التراث (العرف) هو الأساس المعطى، غير أنه لا يستبعد النوع الشخصي من التفكير والبحث الدقيق. ومن الناحية الأخرى، نجد أن "أبيلارد الباريسي" كان هو الممثل للقطب الذاتي، هذا إذا كان المقصود "بالذاتي" ليس العناد وإنما فهم الحياة الشخصية كواقع ذاتي. ومن سوء الطالع أن كلمتي "موضوعي" و"ذاتي" أصبحتا غير محددتين ومشوهتين من كافة الاعتبارات. ويجب علينا ألا نعتقد أنه إذا كان شيء يتصف بالموضوعية، فإنه يكون واقعيا صادقا، في حين أنه إذا كان يتصف بالذاتية، فإنه يكون عنيدا. "فالموضوعي" يشير هنا إلى واقع الجوهر المعطى في الكتاب المقدس، والتراث (العرف)، والسلطة. و"الذاتي" يشير إلى شيء أدخل إلى الحياة الشخصية، وتمت تجربته ومناقشته.

وكان "أبيلارد" فيلسوفا ولاهوتيا من الذين ينتمون إلى القرن الثاني عشر، وعاش في ظل كاتدرائية نوتر دام في فرنسا. ونحن نستطيع أن نوضح الذاتية التي تصف اتجاهه الروحي وشخصيته في النقاط التالية :

١- لقد كان "أبيلارد" متحمسا بشأن التفكير الجدلي، حيث أوضح "الإيجاب" و"السلب" في كل شيء. وكان يحتقر كثيرا أولئك الذين يقبلون أسرار الإيمان بدون فهم معنى الكلمات التي تعبر عن هذه الأسرار. وهو لم يرغب في اشتقاق الأسرار من العقل، وإنما أراد أن يجعل هذه الأسرار مفهومة للعقل. صحيح أن هناك خطراً دائماً مؤداه أن السر سوف يصبح فارغا، غير أن هذا الخطر يضرب بجذوره في الفكر أو العقل نفسه. فالفكر يحطم بالضرورة حضور الحياة حالما تبدأ. والسؤال هنا هو سؤال يتعلق بما إذا كان من الممكن إعادة تأسيس حضور أعلى. هذا السؤال يصدق أيضا على المحاضرات التي يتضمنها هذا المجلد. فسماعك لها يعني أنك معرض للخطر. وهذا هو السبب الذي جعل العديد من الأصوليين يخشون تعليم أجيالهم المقبلة من اللاهوتيين في مكان مثل Union Theological Seminary في "نيويورك"، لأن هذا المكان يفضل - مثلما كان "أبيلارد" يفضل - التفكير الجدلي. غير أننا إذا لم نخاطر بتفضيل التفكير الجدلي، فلن يصبح الإيمان أبدا قوة حقيقية (واقعية.)

٢- إن "أبيلارد" يمثل نمطا من التفكير الفقهي أدخله "ترتليان" إلى المسيحية الغربية. لقد كان، إن صح التعبير، محاميا مدافعا عن حق التراث من خلال إيضاح التناقضات الموجودة في مصادره، والتي لا يستطيع أحد أن ينكر أنه يمكن حلها. وبفعله ذلك كان مؤيدا للكنيسة، غير أن حقيقة الأمر هي أن نفس الجدل الذي يمتلك القدرة على الدفاع يمتلك القدرة أيضا على الهجوم. ولقد أحس بعض اللاهوتيين التقليديين (التراثيين) بهذا الخطر الكامن في الجدل، حتى قبل أن يصبح الخطر فعليا. وهذا أيضا هو السبب الذي جعل بعض اللاهوتيين الأرثوذكس لا يفضلون المدافعين عن الدين، فنفس الوسائل التي تستطيع بها الدفاع عن المسيحية يمكن أن تستخدم لمهاجمتها.

٣- لقد كان "أبيلارد" رجلا صاحب تفكير - ذاتي أو تأمل - ذاتي قوي. ولقد كان ذلك يمثل حادثة جديدة في وقت كان يتصف بالموضوعية الشديدة بمعنى أنه كان عبارة عن وقت يرتبط فيه المرء بالمضامين وليس بذاته. فعند "أبيلارد" لم يكن هناك التزام بالحقيقة أو الخير فحسب، وإنما كان هناك أيضا التزام بالتأمل أو التفكير في كونه ملتزما بها. ونحن جميعا نعرف هذا؛ نحن لدينا شعور بالندم ونتأمل أو نفكر في هذا الشعور. نحن لدينا تجربة إيمانية ونحن نتأمل أو نفكر في هذه التجربة. وهذا شيء معاصر، غير أنه ظهر أول ما ظهر عند "أبيلارد". ومن هذا المنظور نستطيع أن نفهم سيرته الذاتية الشهيرة المسماة (تاريخ مصائبي). فالعنوان ينسجم مع "اعترافات "أوغسطين"، غير أن الفارق المهم بين الاثنين يكمن في أن تحليل "أبيلارد" الذاتي، عكس تحليل "أوغسطين"، لم يقُدم في مواجهة "الله". فالتحليل - الذاتي "لأبيلارد" تم في ضوء علاقته بذاته، في ضوء علاقته بما أستشعره أو جربه. والعنوان يكشف عن الخطر الذي نعيش فيه جميعا في عالمنا المعاصر. فعندما تحدث "أوغسطين" عن "اعترافات"، كان ينسب ذاته إلى "الله" من خلال نظرته إلى ذاته. وإذا تحدثنا عن "مصائب"، فلسوف يبقى دوما الشعور بالاستياء، والاستياء هو دلالة على الذاتية. هذا الإحساس سانده أيضا طموح "أبيلارد" الرائع، المتمثل في عدم اهتمامه بالآخرين من أساتذته، على سبيل المثال، وهجومه المتواصل على السلطات.

٤- إن هذه الذاتية تظهر أيضا في مجال الإحساس أو الشعور. فلقد كان "أبيلارد" هو أحد الذين اكتشفوا مملكة الإحساس أو الشعور كمملكة خاصة. والمثال الذي يمكننا أن نضربه على ذلك هو مثال علاقته الغرامية بـ "هيلويس"، فتلك كانت حادثة شاهدة على كل تراجيدية وعظمة الشكل الرومانتيكي للحب، هذا على الرغم من أن هذا الشكل كان يسبق بكثير تطوراته التالية التي حدثت في عصر النزعة الرومانتيكية. فهذا الشكل يمثل اكتشاف "الإيروس" (الحب) في مواجهة شيئين كانا يتمتعان بالسيادة، أحدهما، هو السلطة الأبوية (سلطة الأب)، والآخر، هو الجنس العادي الذي لا علاقة له بالعلاقة الشخصية، والذي سمحت به

الكنيسة، مع ذلك، وحدت منه، والذي استخدم كعنصر في الأسرة. وبدلا من هذا، نجد في علاقة "أبيلارد" الغرامية بـ "هيلويس" علاقة توحد بين البعد الجنسي والبعد الروحي. وهذا كان شيئا جديدا ومهددا في عصر كانت فيه القبائل الجرمانية مقبلة على التعليم ومنفتحة على البشارة المسيحية. لقد كان "أبيلارد" سابقا لعصره، إن صح التعبير .

وفي كتابه (الإيجاب والسلب) استخدم "أبيلارد" منهجا جدليا كان أقدم من "أبيلارد" نفسه. فلقد كان هذا المنهج ينحدر من أدب القانون الكنسي المقدس الموجود في الفقه الكنسي. فلقد حاول المشرعون من آباء الكنيسة التوفيق بين أحكام الباباوات ومجامع الكنائس. والمشكلة العملية كانت تتمثل هنا في اضطرار البابا والمتشيعين له إلى اتخاذ قرارات، وهم أرادوا لهذه القرارات أن تكون مرتكزة على قانون التراث (العرف). ومن ثم كانت هناك الحاجة إلى إحداث التوفيق في مجال القانون الكنسي. ومع ذلك، فإن القرارات العقدية التي اتخذها الباباوات ومجامع الكنائس كانت جزء من القانون الكنسي، ومن ثم كان لابد من التوفيق بينها من خلال "إيجاب وسلب". وعندما كتب "أبيلارد" كتابه، حاول أن يوفق بين المذاهب، وليس توضيح الفروق العقدية لكي يثير الشك والريبة. لقد أراد، على العكس، أن يوضح أن التراث (العرف) يؤكد على وحدة يمكن إثباتها بواسطة مناهج التوفيق. وهذا تم قبوله أيضا من جانب سلطات الكنيسة لأنها كانت في حاجة إليه؛ حقا، إن سائر المدرسيين قبلوا منهج "الإيجاب والسلب" الذي قدمه "أبيلارد". فهم طرحوا أسئلة، ووضعوا آراء معارضة للإجابات، وناقشوا الآراء المعارضة، ووصلوا في النهاية إلى قرار.

والخطوة الأولى في هذا المنهج تتمثل في محاولة التعامل مع نصوص الآباء، والمجامع الكنسية، والكتاب المقدس من الناحية التاريخية. وكان لابد من طرح السؤال المتعلق بما إذا كانت هذه النصوص هي نصوص أصيلة. وفضلا عن ذلك، كان على المرء أن يوضح الموقف التاريخي والظروف النفسية التي كتبت في ضوءها هذه النصوص. وكان لابد من فحص أي تغيرات في النصوص. وكان لابد من فحص ووصف النطاق والترتيب الذي حدثت به هذه التغيرات. وإذا تم فعل كل ذلك، فلسوف يكون في الإمكان في هذه الحالة

إيضاح أن ما بدا على أنه تناقضات إنما هو ليس بتناقضات، وإنما فقط عبارة عن صور مختلفة عبرت عن نفس الفكرة. وكثيرا ما يحدث في تاريخ الفكر أن تتناقض عبارتان، مع بعضهما البعض عندما يتم النظر إليهما في انفصال عن "الجشتلط"، عن البنية، التي تنتميان إليها. فبينما تبدوان متناقضتين في الظاهر، إلا إنهما قد تقولان نفس الشيء في حقيقة الأمر.

والخطوة الثانية تتمثل في دراسة أو فحص المعنى الحرفي للكلمة - إن هذه الخطوة تسمى بالخطوة أو بالمهمة الفيلولوجية. وهذه المهمة قد تقود إلى اكتشاف المعاني المختلفة لكلمة من الكلمات، حتى عند كاتب بعينه. وأنا أكتشف في محاضراتي وبصفة مستمرة أن المشكلة السيمانتية هي المشكلة البارزة، أكتشف أننا إذا استعملنا كلمات مثل "الإيمان" أو "ابن الله" ، فإننا سنجد أن معانيها تختلف بقدر اختلاف الناس الموجودين في قاعة الدرس، وكل معنى يختلف اختلافا طفيفا عن المعاني الأخرى. والآن، إذا سألنا أنفسنا: هل يوجد أي خطر بشأن هذا المنهج الخاص بالتحليل السيمانتي، أو، بتعبير عام، إلى أي حد يمكن تطبيق الحساب المنطقي، والاختزال والتصفية اللفظية، على مضامين الرسالة المسيحية؟ - في هذه الحالة سوف أقول ليست هناك إمكانية مطلقة لتطبيق هذا المنهج، وذلك لأننا عندما نتعامل مع الأشياء الحياتية الوجودية، سوف يكون لكل كلمة شفرة تجعلها ما تكونه، وتمنحها لونها وقوتها؛ وإذا تم القضاء على هذا، فلن نترك سوى عظمة - عظمة تصوريه أو مفاهيمية - بدون لحم وبشرة. هذا هو السبب الذي يجعلني غير مقتنع بانتقادات الوضعيين المناطقة، هذا على الرغم من اهتمامي بالسيمانطيقا، وذلك لأنني أعتقد أنه إذا واصل الوضعيون طريقهم إلى أبعد منتهاه، سوف نجد أن سائر الكلمات في مجالات مثل اللاهوت، أو الميتافيزيقا، أو نظرية الفن، أو التاريخ، سوف تفقد معناها الكامل وسوف تختزل في إشارات رياضية تهرب منها القوة الحقيقية والمعنى الحقيقي لهذه الكلمات.

وكانت الخطوة التالية تتمثل في تطبيق سلطة الكتاب المقدس كمعيار مطلق. وهذه تبدو خطوة بروتستانتية، مثلها في ذلك مثل الكتابية في العصور الوسطى، غير أنها لم تكن كذلك في الحقيقة. إنها لم تكن تجربة جديدة بالكتاب المقدس تحدث عنها "أبيلارد"، كما هو الحال بالنسبة لـ "لوثر". وإنما كانت بالأحرى عبارة عن تطبيق الكتاب المقدس كقانون أو شريعة، كحاكم شرعي مطلق. وهذا يختلف تماما عن التفسير البروتستانتي للكتاب

المقدس باعتباره المكان الذي يمكن أن توجد فيه رسالة التبرير. إن العلاقة الشرعية بالتراث عند "أبيلارد" تختلف عن التراثية (العرفية) الإبداعية عند "أنسليم". فعلى الرغم من أن "أنسليم" كان أقل في الجدل من "أبيلارد"، إلا أنه كان أكثر إبداعا بل وحتى أكثر شجاعة، وكان في نفس الوقت أكثر حساسية بالنسبة لجوهر التراث.

ولقد كشف "أبيلارد" عن ذاتيته في كل مذاهبه الأخلاقية واللاهوتية. فمذهبه في الاستقلال الذاتي الأخلاقي يرتبط بالعقل الذاتي. لقد كان سلفا لـ "كانط"، هذا على الرغم من الفارق الشاسع بين زمن الاثنين وموقفهما. وكان تعليمه يؤكد على أن العقل ذاته لا يكون خيرا أو شريرا، غير أن الغرض هو الذي يجعله هذا أو ذاك. ولقد عبر "كانط" عن نفس الفكرة - عندما قال لا شئ خير سوى الإرادة الخيرة. هذا يعني أن "أبيلارد" يرى أن العقل نفسه لا يتصف بشيء، والشيء الحاسم هو الغرض. "ففي الغرض يكون الاستحقاق أو الجزاء". ولهذا، فإن ما يجعلنا على خطأ ليس هو الطبيعة ذاتها، ولا حتى الرغبة ذاتها، وإنما الغرض، الإرادة. ومضامين النسق أو المذهب الأخلاقي ليست هي الشيء المهم، وإنما المهم هو ما إذا كان الضمير يتابع هذه المضامين أم لا. فمضامين المذهب الأخلاقي تكون دوما محل شك عندما تطبق على موقف عيني. فهي لا يمكن أبدا أن تؤخذ كمضامين مطلقة، غير أن الضمير لابد أن يكون هو المرشد. صحيح أن الخير الكامل يتمثل في التطابق التام بين المعيار الموضوعي والغرض الذاتي، في حالة ما يوضح الضمير ما هو صواب بالفعل. غير أنه كثيرا ما لا يكون ذك هكذا. وعندما لا يكون ذلك هكذا، من الأفضل أن نتابع ضميرنا، حتى وإن كان على خطأ من الناحية الموضوعية. فهو يقول: "ليست هناك خطيئة إلا الخطيئة في حق الضمير". حتى "توما الأكويني" قبل هذه الفكرة بمعنى من المعاني. فلقد قال "الأكويني": حتى لو طلب مني من هو أعلى مني، وأدين له بالطاعة، أن أفعل شيئا مخالفا لضميري، فلن أفعله، هذا على الرغم من أنني ملتزم بطاعتي له. فلقد اعتبر الضمير الحاكم المطلق، هذا على الرغم من أنه قد يكون عرضة للخطأ من الناحية الموضوعية. وكانت هذه الصياغات سابقة على صياغات "كانط" و"البروتستانت"، غير أن هذه الصياغات لم تحدث أي نتائج في عصر "أبيلارد"، لأن "أبيلارد" تجاهل العنصر التعليمي (التربوي). فلو طلب من الجماهير غير

المتعلمة أن تتابع ضميرها، وليس لديها أي معايير موضوعية محددة تماما، سوف يتخبطون ويضلون. من هذا الاعتبار، ومن غيره من الاعتبارات، كان "أبيلارد" مبشرا بأفكار أصبحت فعلية في فرنسا في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال .

ولقد أنكر "أبيلارد" أن يكون سائر البشر قد اخطئوا من خلال خطيئة "آدم". فالخطيئة ليست مسألة حسية أو شهوانية، وإنما هي فعل الإرادة. فليست هناك خطيئة بدون اتفاق الإرادة، وطالما أننا لم نتفق مع إرادتنا عندما أخطأ "آدم"، فهي ليست خطيئة لأجلنا. هنا نجد إلى أي حد تفكك أو تنفى الذاتية، كما هو الحال في القرن الثامن عشر تماما، مذهب الخطيئة الأصلية، وذلك لأن هذا المذهب يوضح الجانب المفجع من الخطيئة، الجانب الموضوعي، وليس الجانب الذاتي الشخصي.

وفي تعليله اللاهوتي لشخص "المسيح" أكد "أبيلارد" على النشاط أو الفعل الإنساني لـ "المسيح"، وأنكر تماما أن يكون "المسيح" إلها متحولا أو لوغوسا أو موجودا إلهيا أعلى أو أسمى. فهو يرى أن الفعل الشخصي لـ "المسيح" هو الحاسم، وليس أصله الأنطولوجي في "الله."

وهو كان معروفا على أفضل نحو للبروتستانتيين وكانوا كثيرا ما يستشهدون بأفكاره في الخلاص. ونحن قد رأينا فيما سبق كيف أن مذهب "أنسليم" في التكفير يقدم صفقة بين "الله" و"المسيح"، بناء على الموقف الذي أحدثته الخطيئة الإنسانية. وهو يصف التكفير بلغة الإرضاء الكمي. غير أن "أبيلارد" يرى أن حب "الله" المشاهد في صلب "المسيح" هو الذي يحدث أو ينتج حبنا. فليست الميكانيكية الموضوعية بين قوى مفارقة هي التي تساعد "الله" على أن يغفر، كما هو الحال عند "أنسليم"، وإنما الفعل الذاتي للحب الإلهي هو الذي يثير فينا حب "الله". والخلاص هو استجابة الإنسان الأخلاقية - بالمعنى الشخصي - للفعل الغافر للحب الإلهي. هذا هو أحد أنواع مذهب التكفير. إنه مذهب في التكفير من خلال المركز الشخصي. وميكانيكية أو آلية التكفير من خلال المعاناة التعويضية تم استبعادها هنا. فمذهب "أنسليم" يقع في المجال الميثولوجي أو الأسطوري الذي من خلاله تاجر "الله" و"المسيح" مع بعضهما البعض، فـ "المسيح" يضحي ويسترد شيئا من

"الله" في مقابل التضحية. من هذا الاعتبار كان "أبيلارد" سابقا على البروتستانت وكان سابقا على الاستقلال الذاتي. ولقد كانت ذاتيته ذاتية بمعنى العقل والشخصية المتمركزة. ولقد قوبلت العديد من أفكار "أبيلارد" بالرفض، لقد كانت أفكاره غريبة تماما على الموقف التعليمي الذي وجدت الكنيسة نفسها فيه، لقد كانت أفكارا سابقة على عصرها. فعلى سبيل المثال، إذا أخبرت شخصا تريد أن تعلمه أن فعل الاعتراف (أعني التوبة) يكون صحيحا في حالة واحدة فقط أعني، إذا نجم عن حب "الله" فإنك بذلك تقوض التأثير التربوي أو التعليمي للقانون أو الشريعة الكنسية المبشرة. و"أبيلارد" اللاهوتي لم يفكر بلغة ما هو الخير بالنسبة للناس، وإنما فكر بلغة ما هو صادق بإطلاق، وما هو خير بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون بالاستقلال الذاتي.

وعلى الرغم من أن بعض مذاهبه لاقت معارضة، إلا أنه أصبح واحدا من أكثر الناس تأثيرا في التطور في اتجاه المدرسية، وذلك بسبب عظمة منهجه الجدلي.

ط- برنارد الكليرفوكسي

إن "برنارد الكليرفوكسي" هو أحد معاصري "أبيلارد"، وهو الذي دخل في عراك مع "أبيلارد" بشأن إمكانية تطبيق الجدل في مجال المعتقدات الدينية. و"برنارد" هو أبرز ممثلي التصوف المسيحي. ونجح، كخصم "لأبيلارد"، في تقديم "أبيلارد" للمحاكمة أمام "مجلس كنسي" كان يعارضه. ومع ذلك، أن تطلق على "برنارد" اسم عدو "أبيلارد" فإن هذا القول لا يمثل إلا نصف الحقيقة، وذلك لأن "برنارد" كان يفضل أيضا الجانب الذاتي، الذاتية بلغة التجربة الصوفية. لقد كان يريد أن يجعل المذاهب المسيحية الموضوعية، وقرارات الآباء والمجامع الكنسية، ملائمة من الناحية الشخصية. والفارق بين الاثنين كان يكمن في أنه بينما أن "أبيلارد" فعل ذلك بلغة العقل، فعل "برنارد" ذلك بلغة التجربة الصوفية. هذه التجربة تقوم على الإيمان، كما هو الحال بالنسبة لكل لاهوتي في العصر الوسيط، والإيمان تم وصفه على أنه توقع الإرادة. هذا هو مذهب الإرادة الأوغسطيني الذي عبر عنه "برنارد". فالإيمان جرأة أو جسارة وحرية، إنه عبارة عن توقع لشيء يمكن أن يصبح واقعيا (حقيقيا) من الناحية الشخصية فقط من خلال تجربة كاملة. واليقين لا

يعطى في فعل الإيمان؛ فالإيمان هو توقع جسور لحالة يمكن أن يحققها المرء. فالإيمان يخلق بواسطة الروح القدس، والتجربة التي تترتب على ذلك تؤكده.

ومع ذلك، فإن تصوف "برنارد" كان أكثر أهمية وتأثيرا من تلك الأفكار عن الإيمان التي تلقي بظلالها على المدرسة الفرنسسكانية وعلى الكثير من التفكير في الفترة المتأخرة من العصر الوسيط. وفي إحدى الحلقات الدراسة تعاملنا مع السؤال، "هل يمكن تعميد التصوف؟" هل يمكن أن يكون مسيحيا؟ إن التصوف أقدم بكثير من المسيحية، وأكثر عمومية. فما هي علاقة المسيحية بالتصوف؟ ووصلنا في تلك الحلقة إلى نتيجة مؤداها أن التصوف يمكن تعميده إذا أصبح تصوفا - مسيحيا عينيا، مماثلا للطريقة التي وجد فيها عند "بولس" - أي مشاركة في روح "المسيح". وهذا هو ما فعله تماما "برنارد الكليرفوكسي". وأهمية "برنارد" تكمن في أنه" الأب المعمد" على مدار تطور التصوف المسيحي. وحيثما يقال، وذلك على غرار ما يقول بعض أتباع "بارت"، إن المسيحية والتصوف هم عبارة عن شيئين مختلفين، وإن المرء إما أن يكون مسيحيا أو متصوفا، وإن المحاولات التي بذلت على مدار ألفين من الزمان لتعميد التصوف هي محاولات خاطئة، يجب على المرء في هذه الحالة أن يشير إلى "برنارد" الذي عبر عن تصوف للحب. وأنت إذا حصلت على تصوف للحب يمكنك في هذه الحالة أن تحصل على تصوف مسيحي.

إن التصوف عند "برنارد" ينطوي على مضمونين. أولا، هناك صورة "يسوع" كما هي معطاة في مدونات الكتاب المقدس، التي تجلى من خلالها "الله" أو المقدس. والتأكيد هنا يكون على المشاركة في تواضعه، وليس على وصايا أخلاقية، هذا على الرغم من أن ذلك يأتي في مرتبة تالية. فنحن نشارك في واقع "الله" في "يسوع". والعنصر الصوفي المترتب على "يسوع" يتمثل في المشاركة فيه. وعندما تقرأ عن كيف حاول "فرانسيس الأسيسي" و"توما الكمبيسي" متابعة "يسوع"، لا يجب أن ننسى أن هذه لم تكن الطريقة التي تابع بها أي يهودي "موسى"، إنها لم تكن قانونا آخر أو شريعة أخرى، وإنما كان المقصود المشاركة في معنى "يسوع". بهذه الطريقة قهر متصوفة العصور الوسطى التفسير الحرفي لطاعة "المسيح". فنحن لا نستطيع أن نتابعه حق المتابعة إلا إذا شاركنا فيه مشاركة صوفية. هذه المشاركة هي مشاركة جدلية، وليست إستاتيكية وحرفية. هذا التصوف

العيني، الفعال والخاص بحب "المسيح" هو الفرض المسبق للنوع الثاني من مضمون التصوف عند "برنارد". هذا هو التصوف المجرد؛ وأطلق عليه اسم "المجرد" لأنه يجرد من كل شيء عيني. إنه التصوف المتعلق بهاوية المقدس أو "الله". هذا الجانب من التجربة الصوفية هو الذي يشترك فيه التصوف المسيحي مع سائر أشكال التصوف الأخرى. و"برنارد" يقول بوجود ثلاث خطوات أو مراحل :

١- النظر (تنظر إلى الأشياء من الخارج؛ فتظل موضوعات بالنسبة لذاتك.)

٢- التأمل (المشاركة في "الهيكل"، الدخول في قداسة المقدس.)

٣- والتجاوز (تخارج المرء عن ذاته، وهو عبارة عن اتجاه يتجاوز الوجود العادي، اتجاه ينساق فيه الإنسان إلى ما وراء ذاته بدون أن يفقد ذاته، وهذا يوصف أيضا بأنه حالة الاستحواذ.)

في المرحلة الثالثة يدخل الإنسان في الألوهية، مثل قطرة خمر تسقط في كأس من نبيذ. فالجوهر يبقى غير أن شكل أو صورة القطرة الفردية تفنى في الشكل الإلهي الشامل أو الكلي. فالمرء لا يفقد هويته، غير أنه يصبح جزء من الواقع الإلهي.

ويجب التفرقة دوما بين هذين الشكلين للتصوف: التصوف العيني، الذي هو تصوف الحب والمشاركة في الله - المنقذ، والتصوف المجرد، أو التصوف التجاوزي، الذي يتجاوز كل شيء متناهي إلى حيث الأساس المشترك لكل شيء موجود. وعندما نفحص هذين الشكلين، يمكننا أن نقول إن تصوف "برنارد" يدخل ضمن التراث المسيحي في هذه الحياة. أما بالنسبة للنوع الثاني، فنستطيع أن نقول إن هذا النوع يجعل حب الأبدية حبا مستحيلا. غير أننا يجب علينا أن نضيف أن "بولس" قال شيئا مماثلا في عبارته التي مؤداها إن الله سوف يكون هو الكل في الكل. وهذا يعني أننا عندما نكون بصدد المطلق، لا نستطيع أن نفكر بلغة أفراد منفصلة، هذا على الرغم من أنه يجب علينا أن نفكر أيضا بلغة الحب. وهذه المهمة ليست مهمة سهلة. وفي سائر الأحوال، نجد أن الشيء الحاسم هو أننا نجد عند "أبيلارد" شيئا مختلفا عن ذلك الذي وجدناه عند "ديونيسس - الكاذب"، وهذا الشيء هو تصوفه العيني، تصوف "المسيح"، تصوف الحب. إنه لا يزال تصوفا، لأن التصوف هو مشاركة، والمشاركة تتضمن مطابقة (هوية) جزئية.

في نهاية هذه المناقشة للفترة المبكرة للعصور الوسطى، يجب علينا أن نتحدث باختصار عن "هيو فيكتور"، الذي يعد أكثر اللاهوتيين تأثيرا في القرن الثاني عشر. فهو قدم تفكيرا نسقيا أو مذهبيا يفوق ما قدمه "أنسليم"، أو "أبيلارد"، أو "برنارد". وهو ألف كتابا عن "الأسرار المقدسة للإيمان المسيحي". واستخدم مصطلح "السر المقدس" بمعنى أوسع؛ فسائر أعمال الله وكل شئ يصبح من خلاله الله مرئيا يدخل ضمن الأسرار المقدسة. وهو يفرق بين مجموعتين من أعمال "الله"، ويطلق على إحداهما اسم الأعمال الاشتراطية، ويطلق على الأخرى اسم الأعمال التعويضية. وهذه التفرقة تقدم رؤية عميقة بالنسبة للحياة في العصور الوسطى. فسائر الأشياء هي تجسيدات مرئية للأساس غير المرئي الذي يكمن خلفها. ومع ذلك، فإن هذا لا يقود إلى نوع من لاهوت وحدة الوجود، وذلك لأنه على الرغم من أن سائر أعمال الله هي أسرار مقدسة، إلا أنها تتركز في سبعة أسرار. وإذا أطلق على الوقائع الجسدية وأفعال الله معا اسم الأسرار المقدسة، فلسوف تصبح فكرة السر المقدس في هذه الحالة مليئة بالديناميكية. وعلى هذا يكون لدينا تفسير للعالم في شكل ديناميكي سري، يتركز حول الأسرار الكنسية المقدسة السبعة، وبصفة خاصة حول القداس والتكفير .

ى - يواكيم الفلوريسي

نحن نجد عند "يواكيم الفلوريسي" تفسيرا للتاريخ أصبح مؤثرا في العصور الوسطى وفي الفكر المعاصر أيضا. ولقد كان "يواكيم" رئيسا لدير للرهبان في "كالابريا" في جنوب إيطاليا. وألف عددا من الكتب طور فيها فلسفة في التاريخ أصبحت بديلا لتفسير "أوغسطين" للتاريخ وشكلت الأساس لأغلب الحركات الثورية في العصور الوسطى وفي الوقت الحاضر. لقد كان تفسير "أوغسطين" في التاريخ هو الأساس لسائر الحركات المحافظة في ذلك الحين. وأنا أريد أن أعقد مقارنة بين تفسير "يواكيم" وتفسير "أوغسطين" في التاريخ .

إن الرؤية الأوغسطينية تضع عصر المسيح، فترة الألف عام، في الزمن الحاضر وتطابقها بحكم هذه الفترة بواسطة هيئة الكهنوت بنعمها الإلهية. فقوة الأسرار المقدسة

التي تتمتع بها هيئة الكهنوت تجعل منها الوسيط المباشر لـ "المسيح"، الأمر الذي يعني أن فترة الألف عام، ملكية أو دولة "المسيح"، هي ملكية أو دولة الكنيسة. وطالما أن هذه الفترة هي الفترة الأخيرة، طبقا لـ "دانيال"، فليس هناك أي مستقبل آخر؛ فالألف عام هي هنا ونحن نعيش فيها. والنقد لا يمكن أن يقدم للكنيسة إلا باعتبارها جماعة مختلطة، وهو لا يقدم إلى أساسها، الذي هو أساس نهائي. بهذه الطريقة أزال "أوغسطين" تهديد الألفية - مذهب الألف عام - الذي يؤكد على أن الألف عام سوف تأتى في المستقبل ويمكن في ضوئها نقد الكنيسة وهيئة الكهنوت الخاصة بها .

ولقد أحيا "يواكيم" فكرة الألف عام الخاصة بالمسيح والتي لا تزال تقع في المستقبل. وتحدث عن عصور ثلاثة يكشف عنها التاريخ وكان لكل عصر رجاله. العصر الأول يبدأ من "آدم" حتى "يوحنا المعمدان" أو حتى "يسوع المسيح"، وهذا هو عصر "الآب". ولقد تم التغلب على هذا العصر أو قهره بحقيقة "المسيح". والعصر الثاني يبدأ من الملك "عزيا) Uzziah إشعيا ٦) حتى عام ١٢٦٠ بعد الميلاد. ولقد تم الوصول إلى هذه الطريقة في التصنيف انطلاقا من الحقيقة التي مؤداها أنه طبقا لتسلسل الأنساب في العهد القديم، كان من المفترض أن يشتمل هذا العصر على اثنين وأربعين جيلا. والعصر الثالث يبدأ من "بنيدكت" في القرن السادس بعد "المسيح"، حيث بدأت الرهبانية الغربية، وهذا العصر سمي بعصر "الروح". وكان يشتمل على إحدى وعشرين جيلا بعد "المسيح"، وهذه الأجيال تقود إلى عام ١٢٦٠.

هذا التفسير يبدو تفسيرا زائفا. فالفترات أو العصور تتداخل مع بعضها، فالعصر الثاني يتداخل مع العصر الأول منذ الملك "عزيا" حتى ميلاد "المسيح"، أو إلى "يوحنا المعمدان". والثالث يتداخل مع الثاني منذ "بنيدكت" حتى ١٢٦٠. فماذا يعني هذا التداخل؟ إنه يجسد رؤية عميقة للتطورات التاريخية. فالفترات التاريخية لا تبدأ أبدا بشكل قاطع وإنما تكشف عن نفسها بشيء من التداخل. فليس هناك شيء يسمى "نهاية الفترة القوطية" و"بداية عصر النهضة"، وليست هناك "نهاية لعصر النهضة"، و"بداية للفترة الباروكية". وليست هناك "نهاية للفترة الباروكية"، و"بداية للفترة الروكوكية"، وهلم جرا. فكل فترة جديدة يتم تصورها وميلادها في رحم فترة سابقة. ولم يكن أحد يعي ذلك

قدر "كارل ماركس" عندما قدم تفسيره للتاريخ، ووصف كيف أن كل فترة جديدة كان يُمهد لها في رحم فترة سابقة. فعلى سبيل المثال، نجد أن الفترة الشيوعية مُهد لها في رحم الفترة البرجوازية، ومُهد للفترة الأخيرة في رحم الفترة المتأخرة من عصر الإقطاع. فهناك فترة معينة، أشبه بالميلاد، تجتمع فيها الأم والطفل معا في نفس الجسد. وطبقا لفكره في التداخل، نجد أن إرهاصات الفترة الجديدة تسبق ما يسمى (بالنضوج)، أو التحقق الناضج. وأي فترة من الفترات لن تكون ناضجة عندما تصبح بداياتها مرئية أو مشاهدة لأول مرة. وإذا طبقنا هذا المشروع الثالوثي على التاريخ، يمكن القول إن الفترة الثالثة تكون دوما حاضرة إلى حين من الزمن في الفترة السابقة. بهذا المعنى يكون "المسيح" عبارة عن لحظة واحدة في العصور التاريخية الثلاثة، والتاريخ يتجاوزه. وهذه هي نفس المشكلة التي نجدها في الإنجيل الرابع، إنها المشكلة المتعلقة بما إذا كانت الروح تتجاوز "المسيح" أم لا. والإنجيل الرابع يجيب بطريقتين: فهو يقرر، من ناحية، وإلى حد ما لصالح تجاوز الروح لـ "المسيح" وذلك عندما يقول إن العديد من الأشياء لا يمكن أن تقال الآن، غير أن الروح سوف تأتي وتساعدك، ومن الناحية الأخرى، لن تأتي الروح بمفردها، وإنما ستأتي من "المسيح"، الحاضر في الفترة الثانية، فترة الابن.

هذه الأفكار المتعلقة بمعنى التطور التاريخي هي أفكار يتعين أن تؤخذ بجدية. إنها أفكار لا يجب رفضها بسبب تلك الأسماء الموجودة في العهد القديم، التي هي أسماء اعتباطية بكل تأكيد. وكل مؤرخ يعرف اعتباطية كل تقسيم للتاريخ إلى فترات. والمؤرخون سوف يخبرونك بأن الفترة التي نطلق عليها اسم "عصر النهضة" هي فترة شارك فيها قلة من الناس - فنانون، ومدرسون، وسياسيون في إيطاليا، وشارك فيها بعد ذلك بعض الناس في إنجلترا، وهولندا، وألمانيا. ومعظم الناس لازالوا يعيشون في ظل الظروف التي سادت في القرن الماضي .

والسؤال هو: ما هي الصفات التي تميز هذه الفترات؟ لكونه كان ملاحظا عميقا، عرف "يواكيم" أن الفترة الأولى كان يتعين أن تتحدد من الناحية الاجتماعية. هذه الفترة هي الفترة التي كان فيها الزواج هو الشكل الاجتماعي الحاسم، ولقد كان العمل والعبودية (العبودية للنظام الإقطاعي - وغيره) من الأمور الحاسمة أيضا في هذه الفترة

من الناحية الاقتصادية، كما أن هذه الفترة يمكن تعريفها من الناحية الدينية بأنها فترة القانون (الشريعة). وفي الفترة الثانية نجد أن الإكليروس والكنيسة المنظمة كانا هما الشيء الحاسم. فواقع الأسرار المقدسة يجعل القانون (الشريعة) غير ضرورية، فبسبب النعمة يكون الوقت وقت إيمان بدلا من وقت أو زمن الأعمال الصالحة. إنه ليس عصر الاستقلال الذاتي، وإنما هو عصر يمثل في الإكليروس الحضور الإلهي بالنسبة لكل فرد. والفترة الثالثة هي فترة الرهبنة حيث سيستحوذ المثال الرهباني على سائر الجنس البشري وسوف يتوقف ميلاد أجيال جديدة. ولهذا، فإن هذه الفترة هي بالضرورة الفترة الأخيرة. والنعم المقدمة بواسطة الروح القدس في هذه الفترة هي أسمى من نعم الأسرار المقدسة الخاصة بالفترة الثانية، وهي أسمى من قانون (شريعة) الفترة الأولى. وبينما تم التمهيد للفترة الثانية في اليهودية، التي كان لديها بعض النعم الخاصة بالأسرار المقدسة، تم التمهيد للفترة الثالثة في تاريخ الكنيسة، على أساس الرهبنة. والجزء الباطني لهذه الفترة هو الحرية، أعني، الاستقلال الذاتي، عدم الخضوع لسلطة الدولة أو لسلطة الكنيسة. والاتجاه المناسب هو التأمل بدلا من العمل، والحب بدلا من القانون (الشريعة).

وهكذا نجد لدينا هنا تفسيرا اجتماعيا لفترات التاريخ المختلفة، غير أن علم الاجتماع ليس هو "سبب" كل شيء، كما هو الحال بالنسبة للماركسية، وإنما هو شرط ضروري. ففي نفس الوقت نجد أن تفسير الدين هو الذي يوضح الفارق بين الأعمال (في ظل الشريعة أو القانون)، وبين النعمة التي تقبل من خلال الحب، وبين الحرية المستقلة في التأمل والحب. والمشروع هنا هو مشروع ثالوثي، فالعنصر الديناميكي المتضمن دوما في اللاهوت الثالوثي أصبح عنصرا أفقيا، حيث تحول إلى حركة التاريخ. إنه عبارة عن تقسيم الفكرة الثالوثية إلى فترات تاريخية: فالآب، والإبن، والروح القدس لهم وظائف مختلفة في التاريخ. صحيح أن الثلاثة يتمتعون دوما بالحضور - فـ "الله" لا يمكن أن ينقسم - غير أنهم يتمتعون بالحضور بتأكيد مختلف .هذا يعني أن شيئا ما لا يزال سيحدث في المستقبل. فالمجتمع الكامل، المجتمع الرهباني، سوف يأتي فيما بعد، وقياسا عليه لابد من نقد ليس فقط مجتمع العهد القديم، وإنما أيضا مجتمع العهد الجديد، الكنيسة.

وهناك فكرة أخرى تقول إن الحقيقة ليست مطلقة، وإنما هي صحيحة بالنسبة

للزمن الذي وجدت فيه، إنها تكون بمثابة الخير والضروري طبقا لعصرها. هذا هو مفهوم ديناميكي للحقيقة، إنه يتعلق بالفكرة التي مؤداها أن الحقيقة تتغير في التاريخ تبعا لتغير الموقف أو الظروف. ولقد اضطرت الكنيسة المبكرة إلى تطبيق هذا المبدأ دوما على العهد القديم. فحقيقة العهد القديم مختلفة عن حقيقة العهد الجديد، ومع ذلك فهي أيضا كلمة "الله" الملهمة. ولكي يفسر اللاهوتيون ذلك تحدثوا عن عهود. وتم استخدام فكرة "الكيروس"، التي تعني أنه مثلما أن الزمان مختلف، كذلك أيضا تكون الحقيقة مختلفة. ولقد تم وضع هذه الفكرة ضد المذهب المطلق الذي تقول به الكنيسة الكاثوليكية، التي بررت وجودها بوجود الفترة الأخيرة من التاريخ، أعني، بالحقيقة المطلقة. ولقد كان "يواكيم" يرى أن هناك حقيقة أسمى أو أعلى من حقيقة الكنيسة، أعني، حقيقة الروح. وهذا ينتج عنه أن الحقيقة نسبية. إنها inter utrumque ، بين فترة الأب وفترة الروح. وأوجه القصور التي تنطوي عليها لا ترجع إلى التشوهات فحسب، وإنها ترجع أيضا إلى صدقها النسبي. وفي هذا المشروع تتحول الكنيسة إلى كنيسة نسبية. والفترة الثالثة هي وحدها الفترة المطلقة، إنها لا تكون فترة سلطوية (أو فاشستية)، وإنها تكون فترة مستقلة ذاتيا. فكل فرد يتمتع بالروح القدس في داخل ذاته. وهذا يعني أن المثال بالنسبة للمسيحية يقع في المستقبل وليس في الماضي. وأطلق عليه اسم الفكر المتشكل روحانيا وليس الفكر المعتمد على قوانين (أو شرائع) حرفية.

وما يترتب على ذلك هو أن كلا من طبقة الكهنوت والأسرار المقدسة سوف تنتهي في المستقبل. فلن تكون هناك حاجة إلى هذه الأشياء لان كل شئ سوف يكون منتميا بصفة مباشرة إلى روحانية "الله"، وأي اختراع سلطوي (فاشستي) لن يكون ضروريا. ولقد تحدث "يواكيم" عن بابا سماوي، يكون بمثابة مبدأ أكثر من كونه مجرد إنسان. إنه عبارة عن بابا يمثل حضور الروح بدون سلطة. وطبقة الكهنوت سوف تتحول إلى رهبانية، ونفس الأمر سوف يحدث بالنسبة للسواد الأعظم من الناس. وعندما يحدث ذلك سوف يكون قد تم الوصول إلى الفترة الأخيرة. وفي هذه المرحلة الثالثة سوف يكون هناك كمال، وتأمل، وحرية، وروح. وهذا سوف يحدث في التاريخ - و"أوغسطين" يرى أن الفترة النهائية هي فترة تم تجاوزها، ولا شئ جديد سوف يحدث في التاريخ. أما "يواكيم" فيرى أن الجديد يحدث في التاريخ .

ولقد تحدث "يواكيم" أيضا عن "الإنجيل الأبدي"، الذي ليس هو بكتاب. فالإنجيل (البشارة) هو حضور الروح القدس في كل فرد، وذلك طبقا لنبوءة "جويل"، التي استخدمت في الغالب في هذا السياق. إنها عبارة عن حدس مباشر بالحقيقة يمكن للكل الحصول عليه بدون سلطة مباشرة. والحرية تعني سلطة الروح القدس في الفرد. وهذا هو ثيونومي، وليس استقلالا ذاتيا عقلانيا، إنه ثيونومي ملئ بحضور الروح القدس. فالتاريخ ينتج حرية عبر مسار تقدمه. والفكرة هي فكرة تقدمية، والهدف يقع في المستقبل.

هذه الأفكار كانت تتصف بالثورية ونحن نفهم الأسباب التي جعلت "توما الاكويني" يناضل ضدها باسم الكنيسة. فالكنيسة تتمتع بفترتها الكلاسيكية في الزمن الماضي، وليس في المستقبل. والفترة الكلاسيكية للكنيسة هي فترة عصر الرسل. والكنيسة ترتكز على التاريخ، فالتاريخ هو الذي أفرز الكنيسة، غير أن الكنيسة ذاتها لا تكون في التاريخ. إنها تكون فيما وراء التاريخ لأنها تقف عند نهاية التاريخ. وأفكار "يواكيم" تتمتع بالأهمية وذلك لأنها تتمتع بقوة ديناميكية، ثورية، مدمرة. ولقد استخدم الفرنسسكان المتطرفون نبوءاته وطبقوها على نظامهم، وعلى هذا الأساس قاموا بالثورة ضد الكنيسة. وكانت العديد من الحركات الطائفية، يدخل في ذلك طوائف الإصلاح التي كانت الكثير من جوانب الحياة الأمريكية معتمدة عليه، معتمدة بشكل مباشر أو غير مباشر على ما قدمه "يواكيم الفلورس". ونفس الشيء يصدق على فلاسفة التنوير الذين قالوا بفترة تاريخية ثالثة سوف يتعلم فيها كل فرد مباشرة بواسطة النور الباطني - نور العقل - حيث كان هؤلاء الفلاسفة يعتمدون أيضا على أفكار "يواكيم". والحركة الشيوعية كانت تعتمد أيضا على أفكاره وذلك عندما قررت أن كل فرد في مجتمعها اللاطبقي سوف يكون مسئولا بشكل مباشر عن المبادئ المطلقة. هذا لا يعني، بالطبع، أن سائر هؤلاء الناس عرفوا "يواكيم" وأفكاره معرفة مباشرة، غير أنه كان هناك تراث من التفكير الثوري في أوربا الغربية، ظهرت بعض أفكاره الأساسية لأول مرة عند "يواكيم". ويتعين فهم الكثير من جوانب اليوتوبيا الأمريكية في ضوء هذه الحركة الغربية. والديانات الشرقية لا تحتوي، على حد علمي، على أي نوع من أنواع هذا التفكير الثوري، وذلك لأن هذه الأديان هي

أديان غير - تاريخية بحكم تعريفها. ولقد ظهرت رؤية جديدة في جدلية التاريخ عند "يواكيم" ولقد كان تأثيره من خلال الرهبان الفرسنسكان المتطرفين.

ك - القرن الثالث عشر

إن القرن الثالث عشر يمثل أعلى نقطة في العصور الوسطى. فمصير العالم الغربي بأكمله كان قد تم الفصل فيه في ذلك الحين بطريقة محددة تماما. فسائر المدرسيين كانوا يعتمدون على "بطرس لمبارد"، الذي لم نناقشه بعد، هذا على الرغم من أنه ينتمي إلى القرن الثاني عشر. فهو لم يكن يتمتع بالأصالة كالآخرين، غير أنه يمثل النوع النسقي (المذهبي)، الجدلي للعصور الوسطى. فلقد رتب عبارات أو أقاويل الآباء في كتاب يحمل عنوان "كتب العبارات الأربعة"، وأصبح هذا الكتاب مرجعا للعصور الوسطى، هذا إذا كان هناك مرجع في تلك العصور. فكل مدرسي عظيم كان يبدأ بكتابة تعليق على "عبارات" "لومبارد".

ونحن نستطيع أن نصف القرن الثالث عشر من الناحية اللاهوتية في خطوات ثلاث، يمثلها ثلاثة أسماء: "بونافنتورا"، و"توما الأكويني"، و"دونس سكوتس". وهناك آخرون إلى جانب هؤلاء سوف نذكرهم بشكل عارض. ولقد كان "دونس سكوتس" أعظم هؤلاء كمدرسي، وكان أيضا يمثل نقطة بدء تطورات تعتمد عليها الفترة المعاصرة بأكملها. وكان "توما الأكويني" بمثابة اللاهوتي الكلاسيكي بالنسبة للكنيسة الرومانية، وتم تنصيبه من جديد بواسطة البابا في الوقت الحاضر. وكان "بونافنتورا" يمثل روح "أوغسطين" والقديس "فرانسس"، في وجوده، وتصوفه، ولاهوته.

والسؤال هو: ما هي الفروض المسبقة للقرن الثالث عشر، التي تجعل منه أعلى نقطة في العصور الوسطى؟ أولا، أريد أن أذكر الصليبيين، ليس بسبب أهميتهم السياسية والحربية فقط، وإنما أيضا لأنهم جعلوا المسيحية تواجه حضارتين (ثقافتين) متطورتين بشدة، أعني الحضارة (الثقافة) اليهودية الأصلية والحضارة الإسلامية. وأنا أستطيع أن أقول إنه تمت مواجهة حضارة (ثقافة) ثالثة في ذلك الحين، أعني، الحضارة (الثقافة) الكلاسيكية اليونانية القديمة، التي انتقلت إلى العالم الوسيط بواسطة اللاهوتيين العرب.

ولو كانت حقيقة المواجهة مع الآخر مواجهة جادة تماما، فهي تتضمن نوعا من التفكير - الذاتي. وأنتم لن تستطيعوا أن تفكروا في ذواتكم إلا إذا واجهتم شخصا آخر. وعندما تمضون بدون مقاومة، لن تجبروا على النظر إلى أنفسكم. وعندما تواجهون مقاومة، فإنكم تفكرون. وهذا هو ما اضطرت المسيحية إلى فعله. لقد بدأت تفكر في نفسها بشكل متطرف. والفرض الثاني كان يتمثل في ظهور الأعمال الأصلية الكاملة لـ "أرسطو"، وبالتالي ظهور مذهب فلسفي علمي كان يتفوق من الناحية المنهجية على التراث الأوغسطيني. ثالثا، كان هناك ظهور لنوعين جديدين من النظم الرهبانية، النظام التبشيري والنظام الأخوي، اللذان ساعدا على تقوية الجوهر الديني وجعله أكثر شعبية. فهذان النظامان أوجدا منظمات على سائر نطاق العالم وفي كل الأقطار تتنافس معاً من الناحية اللاهوتية. وطالما أن هذه الجماعات لم تكن جماعات محلية قومية، فهي استطاعت أن تتنافس على نطاق عالمي - واسع وأن تنتج مذاهب لاهوتية على أعلى درجة من الأهمية ومتصارعة مع بعضها البعض. ولقد أصبح هذان النظامان هما الحاملان للعملية اللاهوتية منذ القرن الثالث عشر. ولقد اعتمد الاثنان على "أرسطو"، ولكن بشكل مختلف، واستعملا المعرفة الجديدة التي جاءت بها اليهودية والإسلام، غير أنهما استعملاها بطريقة مختلفة.

وهذا يفضي بنا إلى وصف النظامين، النظام الفرنسسكاني الذي سمي كذلك نسبة إلى "فرانسس الإسيسي"، والنظام الدومينكاني نسبة إلى "دومينيك". فلقد واصل "فرانسس" رهبنة "أوغسطين" و"برنارد". وأكد مثلهما على التجربة الشخصية، غير أنه أدخل فكرة الحياة الفعالة كفكرة مناقضة للحياة التأملية. ولقد كان هذا من البداية أقرب دوما إلى العقل الغربي أكثر من قربه من العقل الشرقي. كما أوجد "فرانسس" أيضا علاقة جديدة بالطبيعة، فالطقوس الخاصة بهيئة الكهنوت، والشمس والنجوم والحيوانات والنباتات تنتمي جميعها إلى قوة الحياة الإلهية. وأفضل شئ يمكنك أن تفعله لكي تفهم "فرانسس" هو أن تنظر إلى صور "جيوتو"، الذي لم يرسم في الغالب أي شئ سوى قصة القديس "فرانسس"، الذي أصبح الأسطورة المقدسة الجديدة. وهكذا، أصبح "فرانسس" بمثابة الأب بالنسبة لعصر النهضة، بسبب إحساسه بالتآخي مع سائر الموجودات، جعل

الطبيعة منفتحة على الدين. فلقد جعل الطبيعة منفتحة بالنظر إلى أساس وجودها، الذي هو نفس أساس الإنسان.

ولقد أدخل "فرانسس" أيضا الفكرة التي مؤداها أنه يجب إدخال العوام في دائرة المقدس. ففي النظام الخاص بالأسرار المقدسة كان الإكليروس والرهبان هم الممثلين الحقيقيين، بينما لم يكن للعوام أي دور إيجابي. ولكي يدخل العوام في الدائرة أوجد ما يسمى باسم "الطبقات الثالوثية". الطبقة الأولى هي طبقة الذكور أو الرجال، الرهبان؛ والطبقة الثانية هي طبقة الإناث، الراهبات؛ والطبقة الثالثة هي طبقة العوام المتزوجين والذين يخضعون أنفسهم لبعض مبادئ النظم الرهبانية. وكل هذا وضعه "فرانسس" تحت سلطة البابا. والصورة الشهيرة التي رسمها "جيوتو"، والتي جعل فيها البابا العظيم "أنوسينت" III يتقابل مع "فرانسس" أعظم قديس للكنيسة الرومانية، تصور (الصورة) لحظة كلاسيكية في تاريخ العالم. ومع ذلك، فإن هذا كان يمثل تهديدا لنظام طبقة الكهنوت. وهذا الخطر أصبح خطرا فعليا من خلال الثورة الفعلية للمتطرفين الفرنسسكان الذين حاولوا التوحيد بين "فرانسس" و"يواكيم"، والذين أصبحوا عبارة عن نماذج تحتذي بالنسبة للعديد من الحركات المعادية - للنظام الكنسي والمعادية للدين. ولقد كان المبدأ العامي يتسم بالخطورة أيضا وذلك لأنه يستطيع أن يوحي بنهاية السلطة المطلقة لطبقة الكهنوت. ولقد كانت العلاقة الجديدة بالطبيعة ورؤية الأساس الإلهي فيها، تتسم (العلاقة) أيضا بالخطورة لأنها ستقوض على المدى الطويل المذهب الكاثوليكي الخارق للطبيعة. وبتعبير عام، نستطيع أن نقول إن "فرانسس" كان ينتمي إلى التراث الأوغسطيني - الأنسليمي - البرناردي، الذي يقول بالاتحاد الصوفي للمسيحية مع عناصر من الثقافة (الحضارة) والطبيعة .

وعلى النقيض من "فرانسس"، لم يكن "دومينيك" شخصية أصيلة. لقد أخذ على عاتقه مهمة التبشير أو الوعظ للناس والدفاع عن الإيمان. وكان هذا عبارة عن شيء جديد - الدفاع إما بلغة التوفيق أو بلغة الهداية إلى الدين أو بلغة الاضطهاد، أعني، إما بلغة علم الدفاع عن العقائد المسيحية أو بلغة العمل التبشيرى أو بلغة قوة الكنيسة. وبهذه الطرق الثلاث أصبح الدومينكان هم المنظمون لمحاكم التفتيش وللإصلاح - المضاد، إلى

أن آلت الأمور لليسوعيين فيما بعد. لقد أحدث النظام الدومينكاني نظام التوفيق، نظام اللاهوت الدفاعي، الذي قدمه "توما الأكويني"، والمبشرون العظماء، الذين نذكر من بينهم "ميستر إكهارت". وكان الدومينكان هم الذين درسوا "أرسطو" للغرب، أكثر مما فعلت أي مدرسة أخرى. وكانت وسيلتهم هي الفكر، حتى في تصوفهم، في حين أن التراث الفرنسسكاني - الأوغسطيني أكد أكثر على الإرادة. وفي النهاية قهر المذهب الاختياري أو الإرادي الفرنسسكاني المذهب العقلي الدومينكاني، وبهذا فتح الطريق أمام "دونس سكوتس"، و"أوكام"، وسائر الإسميين.

هذه كانت الخلفية الروحية للتطور الرائع الذي حدث في القرن الثالث عشر. وبدون الإشارة باستمرار إلى هذه الحركات، لن يمكن فهم لاهوت هذه الفترة. وعندما نفكر في "توما الأكويني"، يجب علينا أن نفهمه كلاهوتي توفيقي. بهذا فهم، أفضل من أي واحد آخر، الوظيفة التوفيقية للاهوت. وفي القرن التاسع عشر استخدم اللاهوت الألماني كلمة "توفيقي" بمعنى فيه ازدراء. وأنا أدافع عنها بالقول إن كل لاهوت هو لاهوت توفيقي، أنه التوفيق بين رسالة الإنجيل أو البشارة وبين مقولات الفهم كما هي موجودة في أي فترة تاريخية معطاة.

إن ديناميكية فترة ذروة العصور الوسطى تتحدد من خلال الصراع بين "أوغسطين" و"أرسطو"، أو بين "الفرنسسكان الذين كانوا يتابعون "أوغسطين" وبين الدومينكان الذين كانوا يتابعون "أرسطو ."ومع ذلك، فإن هذا التناقض لا يجب أن يؤخذ على أنه تناقض جامع مانع. وذلك لأن سائر اللاهوتيين في العصر الوسيط كانوا "أوغسطينيين" من حيث الجوهر. ومنذ القرن الثالث عشر كانوا جميعا أرسطاليين بالنظر إلى مقولاتهم الفلسفية. ومع ذلك، فإنه منذ ذلك الحين لم يكن لهاتين المدرستين تأكيدات مختلفة منعكسة في فلسفة الدين.

دعنا نوضح ماذا كان يعنى "أرسطو" بالنسبة للعصور الوسطى منذ لحظة اكتشافه منذ بداية القرن الثالث عشر، بمساعدة الفلاسفة العرب.

١ - لقد كان منطق "أرسطو" معروفا دوما، غير أنه كان يستخدم كأداة ولم يكن له

تأثيرا مباشرا على مضمون أو محتوى اللاهوت. وعندما تم اكتشاف أعمال "أرسطو" الكاملة، وجد أنها عبارة عن مذهب كامل ناقش سائر مجالات الحياة - ملاحظات حول الطبيعة، والسياسة، والأخلاق. لقد كان يمثل رؤية دنيوية مستقلة في العالم، تشتمل على مذهب في القيم والمعاني. ولقد كان السؤال هو: كيف يمكن لعالم تعلم على يدي التراث الكنسي الأوغسطيني أن يتعامل مع هذا المذهب الدنيوي بما ينطوي عليه من أفكار ومعان؟ لقد كان هذا السؤال مماثلا للسؤال الذي طرحه اللاهوت في القرون المعاصرة والذي يقول: كيف يمكن التوفيق بين الثورة العلمية التي بدأت منذ القرن السابع عشر وبين التراث المسيحي؟

٢- لقد قدم "أرسطو" مقولات ميتافيزيقية رئيسية، مثل المادة والصورة، الممكن والفعلي. وقدم مذهبا جديدا في المادة، وفي علاقة الله بالعالم، وقدم على هذا الأساس تحليلا أنطولوجيا للواقع .

٣- لعل أهم الأشياء التي قدمها "أرسطو" كانت تتمثل في تقديمه لمدخل جديد للمعرفة. فالنفس يتعين عليها أن تتلقى انطباعات من العالم الخارجي. والتجربة عند "أرسطو" هي دوما البداية، في حين أن الحدس المباشر كان هو نقطة الانطلاق بالنسبة للتراث "الأوغسطيني". فالأوغسطينيون وقفوا، إن صح التعبير، في المركز الإلهي، وحاسبوا العالم من هناك. أما الأرسطاليون فقد نظروا إلى العالم، واستنتجوا من ذلك الأساس الإلهي .

والعلاقة بين المذهب الأوغسطيني والمذهب الأرسطاليسي هي علاقة يجب النظر إليها في ضوء هذا السؤال: هل معرفتنا عبارة عن مشاركة في معرفة "الله" بالعالم وبذاته أم يجب علينا، على العكس، أن نعرف الله عن طريق الاقتراب من العالم الخارجي؟ هل "الله" هو الأول أم الأخير بالنسبة لمعرفتنا؟ لقد أجاب التراث الأوغسطيني بالقول إن معرفة "الله" تسبق كل معرفة أخرى؛ إنها تأتي أولا ويجب علينا أن نبدأ بها. فنحن نمتلك مبادئ الحقيقة في داخل أنفسنا. و"الله" هو الفرض المسبق حتى للسؤال عن "الله"، مثلما هو الفرض لكل طلب للحقيقة. "فهو"، كما يقول "بونافنتورا"، "حاضر حقا أمام النفس

ومعروف بشكل مباشر". ومبادئ الحقيقة هي النور الإلهي أو الأبدي في داخلنا. ونحن نبدأ من هذه المبادئ، نبدأ من معرفتنا بـ "الله"، ومن هذا ننتقل إلى العالم، من خلال استخدام مبادئ النور الإلهي في داخلنا. هذا النور الإلهي أو هذه المبادئ هي المقولات العامة، خاصة الترانسندنتاليات، تلك الأشياء التي تتجاوز كل شئ عيني ومعطى، مثل الموجود، والحقيقي، والخير، والواحد. هذه المفاهيم هي مفاهيم مطلقة نعرفها بشكل مباشر، وهذه المعرفة هي النور الإلهي في أنفسنا. ونحن لن نستطيع أن نجد الحقيقة في العالم الإمبريقي إلا على أساس هذه المعرفة المباشرة بالمبادئ المطلقة للواقع. وحيثما نتحدث عن ماهية شئ من الأشياء، عندما نقدم حكما منطقيا عن شئ من الأشياء، تكون أفكار الحقيقي، والخير، والوجود ذاته أفكارا حاضرة. و"بونافنتورا" يستطيع أن يقول: "إن الوجود ذاته هو ما يظهر أولا في الفكر (العقل)"، والوجود ذاته هي العبارة الرئيسية التي تقال عن "الله". هذا يعني أن كل فعل معرفي يتم عمله من خلال قوة النور الإلهي. ولقد قال "الفرنسسكان" إن هذا النور الإلهي وهذه المبادئ الإلهية في داخلنا هي مبادئ لا تخلق، ونحن نشارك فيها. وهذا يعني بكيفية ما أنه لا وجود لشيء من قبيل المعرفة الدنيوية. فكل معرفة تضرب بجذورها بطريقة ما في معرفة "الله" في داخلنا. فهناك درجة من الهوية في نفوسنا، وهذه الدرجة تسبق كل فعل معرفي خاص. أو، نحن نستطيع أن نقول إن كل فعل معرفي – بشأن الحيوانات، والنباتات، والأجساد، والفلك، والرياضيات – يكون ضمنا فعلا دينيا. فالقضية الرياضية مثل الاكتشاف الطبي يكون ضمنا اكتشافا دينيا لأنه لا يكون ممكنا إلا من خلال قوة هذه المبادئ المطلقة التي هي النور الإلهي غير المخلوق في النفس الإنسانية. هذا هو المبدأ الشهير في النور الباطني، الذي استخدمته أيضا الحركات الطائفية كما استخدمه أيضا سائر المتصوفة إبان العصور الوسطى وإبان عصر الإصلاح، والذي يشكل في نهاية المطاف الأساس التحتي حتى بالنسبة للمذهب العقلي الذي ساد في عصر التنوير. أن سائر العقليين كانوا فلاسفة في النور الباطني، حتى وإن كان هذا النور أصبح فيما بعد مقطوعا عن أساسه الإلهي.

ونحن نطلق على هذا الاتجاه اسم الاتجاه الثيونومي. فلقد حاول الفرنسسكان التأكيد على رؤية ثيونومية هذا على الرغم من الحقيقة التي مؤداها أنهم اضطروا إلى

استخدام مفاهيم أرستطالية مثل الصورة والمادة، والإمكان والفعل. وعلى هذا نجد منذ "أوغسطين" وحتى "بونافنتورا" فلسفة دينية ضمنا، أو فلسفة ثيونومية لا يتم فيها استنتاج الله من مقدمات أخرى، وإنما يكون الله سابقا على سائر النتائج، وهو الذي يجعلها ممكنة. هذه هي الفلسفة التي أطلق عليها في مقالتي "نوعان من فلسفة الدين" (في كتابي "لاهوت الثقافة") اسم النوع الأنطولوجي، وهي يمكن أن يطلق عليها أيضا اسم النوع الصوفي، النوع الذي يقول بالبداهة أو المباشرة. وأنا أفضل أن أطلق عليها أيضا اسم النوع الثيونومي الذي فيه يسبق الإلهي الدنيوي .

والنوع المناقض لهذا هو النوع الذي جاء في فلسفة الدين عند "توما". فـ "توما" يقطع الحضور الإلهي المباشر في فعل المعرفة. صحيح، أن "توما" يقر أن "الله" هو الأول في ذاته، غير أنه يرى أن "الله" ليس الأول بالنسبة لنا. فمعرفتنا لا يمكن أن تبدأ بـ "الله"، هذا على الرغم من أن كل شئ يبدأ به، غير أن معرفتنا لابد أن تصل إليه من خلال البدء من آثاره - من العالم المتناهي. ومن خلال البدء بآثار "الله" نستطيع أن نستنتج علة هذه الآثار. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الإنسان انفصل عن الوجود ذاته، عن الحقيقة ذاتها، وعن الخير ذاته. صحيح، أن "توما" لم يستطع إنكار أن هذه المبادئ توجد في بنية عقل الإنسان، غير أنه يطلق على هذه المبادئ اسم النور المخلوق، وليس النور غير المخلوق. إنها ليست الحضور الإلهي فينا، وإنما هي عبارة عن أعمال "الله" فينا؛ إنها متناهية. وعلى هذا، نحن لا نمتلك "الله"، من خلال فعل المعرفة، غير أننا نستطيع أن نصل إلى "الله" من خلال هذه المبادئ. فالأمر ليس هو أننا نبدأ بالمبادئ الإلهية فينا ثم بعد ذلك نكتشف العالم المتناهي، على غرار ما فعل الفرنسسكان، وإنما نبدأ بالعالم المتناهي ثم بعد ذلك ربما نستطيع أن نكتشف "الله" من خلال أفعالنا المعرفية.

وفي معارضتهم للنظرية التوماوية، قال الفرنسسكان إن هذا المنهج الذي يجب أن يبدأ - بطريقة أرستطالية مستحسنة أو مقبولة - بالتجربة الحسية هو منهج مفضل في مجال "العلم" بالمعنى الواسع للكلمة، غير أنه يحطم الحكمة. فالحكمة تعني المعرفة بالمبادئ المطلقة، المعرفة بـ "الله". ولقد قدم أحد أتباع "بونافنتورا" عبارة نبوءية تقول إن اللحظة التي تبدأ فيها بتطبيق المنهج الأرسطي - التوماوي وتبدأ بالعالم الخارجي، سوف تفقد

المبادئ. ولسوف تربح العالم الخارجي - وهو وافق على ذلك لأنه كان يعرف أن المعرفة الإمبريقية لا يمكن أن تكتسب بطريق آخر غير هذا الطريق - غير أنك سوف تفقد الحكمة التي تستطيع أن تدرك حدسيا المبادئ المطلقة في داخلك. ولقد رد "توما" على ذلك بالقول إن المعرفة بـ "الله"، مثل كل معرفة، لابد أن تبدأ بالتجربة الحسية وتصل إلى "الله" بناء على ذلك بلغة نتائج عقلانية .

والتباين بين هذين المدخلين لمعرفة "الله" كان يمثل المشكلة الكبرى بالنسبة لفلسفة الدين، وهو، كما سوف أوضح، السبب المطلق في تحول العالم الغربي إلى الدنيا - وأنا أستخدم كلمة "سبب" هنا بمعنى معرفي، وذلك لأنه كانت هناك أسباب أخرى. فالمنهج الأرسطي كان يقف في مواجهة المنهج الأوغسطيني، ثم ساد المنهج الذي يبدأ بالعالم الخارجي بالتدريج. وكان "توما" يعرف أن النتائج التي يتم الوصول إليها بهذه الطريقة لا تنتج إيمانا حقيقيا بـ "الله"، هذا الرغم من أنها نتائج صادقة، ولهذا يجب اكتمالها بواسطة السلطة. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الكنيسة تضمن الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها بشكل كامل بواسطة المدخل الإمبريقي "لله". لقد كان الموقف واضحا: فعند "بونافنتورا" نجد معرفة ثيونومية في سائر مجالات الحياة، فنحن لن نحصل على أي معرفة من أي نوع ما لم نبدأ بـ "الله". وعند "توما" نجد معرفة مستقلة، يتم الوصول إليها بمنهج علمي، بمقدار ما يحر هذا المنهج. غير أن "توما" كان يعرف أن هذا المنهج لا يبحر بما فيه الكفاية، ولهذا لابد من اكتماله بواسطة السلطة. هذا هو معنى الصراع الساخن بين الأوغسطينيين والأرسطاليين في القرن الثالث عشر. لقد كانت هناك هاوية في مدخل "توما"، غير أن هذه الهاوية لم تكن ملحوظة بعد في ذلك العصر. لقد استطاع "توما" أن يخفي الهاوية بواسطة عبقريته، وقدرته على استيعاب كل شئ في مذهبه، بواسطة قدرته على التوفيق، بواسطة تقواه الشخصية، بل وحتى تصوفه التقوي. لقد استطاع "توما" أن يخفي الهاوية، غير أن الهاوية كانت موجودة وكان لها نتائج تفوق بكثير ما أدركه "توما". وذلك هو ما أوضحه "دونس سكوتس".

فـ "دونس سكوتس" لم يكن مفكرا توفيقيا وإنما كان مفكرا متطرفا. لقد كان أحد أولئك الذين يمزقون ما يبدو متحدا. وحارب ضد أشكال التوفيق التي قدمها "توما

الأكويني". ومن الناحية الأخرى، لم يتابع أسلافه من الفرنسسكان. وتابع "توما" من خلال قبوله "لأرسطو"، غير أنه أدرك النتائج التي استطاع "توما" أن يخفيها. فلقد وجد "دونس سكوتس" أن هناك هاوية لا متناهية بين المتناهي – واللامتناهي. ولهذا، لا يستطيع المتناهي أن يصل إلى الله بطريق المعرفة على الإطلاق، سواء بلغة المباشرة – كما أراد الفرنسسكان القدماء – أو بلغة البراهين، كما أراد توما والدومينكان. ونقد حتى المبادئ المطلقة – وأنتم سوف تفضلون ذلك النقد، هذا إذا كنتم من الإسميين. وهو يقول: إن الوجود ذاته ليس سوى كلمة؛ وهي تشير إلى تناظر بين اللامتناهي والمتناهي، غير أن ذلك مجرد تناظر. فكلمة "وجود" لا تنسحب على "الله" والعالم. فالهاوية تتمثل في أنك لا تستطيع أن تتحدث عن الاثنين بكلمة واحدة، ولا حتى بلغة (الحقيقي، والخير، والواحد)، وهذا يعني بلغة الوجود ذاته. ولهذا، ليست هناك سوى طريقة واحدة يمكن من خلالها تلقي "الله"، وهي طريق السلطة، طريق الوحي الذي تلقته سلطة الكنيسة .

والنتيجة المترتبة على ذلك أننا نجد عند "دونس سكوتس" نوعين من المذهب الوضعي: الوضعية الدينية أو الكنسية، التي تعني أنه يجب علينا قبول ما هو معطى لنا بواسطة الكنيسة طالما أننا لا نستطيع أن نصل إلى "الله" بطريق المعرفة، ووضعية المنهج الإمبريقي، التي تعني أننا يجب علينا أن نكتشف ما هو معطى وضعيا في الطبيعة بواسطة مناهج الاستقراء والتجريد. والآن أصبحت الهاوية التي تحدثت عنها هاوية ملحوظة. ولقد أغلقها "توما"؛ أما "دونس سكوتس" فهو الذي فتحها ولم تغلق منذ ذلك الحين. وهي لازالت تمثل مشكلة بالنسبة لنا، مثلما كانت تمثل مشكلة بالنسبة للقرن الثالث عشر .

والهاوية التي فتحها "دونس سكوتس" ازدادت اتساعا عند "أوكام" – الأب الحقيقي للنزعة الإسمية – بعد مرور قرن من الزمان. فهو يرى أن "الله" لا يمكن الوصول إليه على الإطلاق بواسطة المعرفة المستقلة، فكل شئ يمكن أن يكون على نقيض ما يكونه. ولهذا، لا يمكن الوصول إلى "الله" إلا من خلال إخضاع أنفسنا لسلطة الكتاب المقدس وسلطة الكنيسة. ونحن لن نستطيع أن نخضع أنفسنا لهما إلا إذا كانت لدينا عادة النعمة. فنحن لن نستطيع أن نتلقى (أو نعترف) بسلطة الكنيسة إلا إذا كانت النعمة تعمل

فينا. فالمعرفة الثقافية، المعرفة العلمية، هي معرفة حرة ومستقلة تماما، والمعرفة الدينية هي معرفة تقول بالتبعية التامة. لقد انهار الثيونومي الأصلي للتراث الأوغسطيني - الفرنسسكاني وتحول إلى استقلال معرفي كامل في جانب، وتبعية كنسية كاملة في جانب آخر. هذا هو الموقف الذي ساد مع نهاية العصور الوسطى. وطالما أن العصور الوسطى كانت تقوم على مذهب توفيقي، يمكن القول إن هذه العصور وصلت إلى نهايتها مع انهيار هذه المذاهب التوفيقية .

وإذا قارنا بين هذه المواقف بناء على القضية التقليدية الخاصة بالعلاقة بين العقل والوحي، نستطيع أن نقول: إن "بونافنتورا" يرى أن العقل بذاته يكون موحيا (كاشفا) طالما أن مبادئ الحقيقة تكون معطاة في أعماقه. هذا لا يشير، بالطبع، إلى الوحي (الكشف) التاريخي في "المسيح"، وإنما إلى معرفتنا بالله. أما "توما" فيرى أن العقل يستطيع أن يعبر عن الوحي. أما "دونس سكوتس" فيرى أن العقل لا يستطيع أن يعبر عن الوحي. أما "أوكام" فيرى أن الوحي يقف إلى جانب العقل، بل وحتى يقف في تعارض مع العقل. ومع نهاية العصور الوسطى حدث الانفصال بين المملكة الدينية والمملكة الدنيوية، ولكن ليس على النحو الذي نعرفه اليوم، وذلك لأن العصور الوسطى كانت لا تزال تريد تحقيق وحدتها التقليدية. ولهذا، طورت الكنيسة ادعائها الذي يقول بالتبعية والذي يقضي ببسط سلطانها على سائر الممالك، وبالتالي حكم العالم من الخارج. وهذا أدى إلى تطور الصراع اليائس بين الدنيوية المستقلة والتبعية الدينية. هنا يجب علينا ألا نخلط بين العصور الوسطى المتأخرة وبين العصور الوسطى المبكرة. ففي الوقت الذي كان يحتفظ فيه التراث بقوته، لم تكن العصور الوسطى عصور تبعية؛ لقد كانت عصورا ثيونومية. ولكن مع نهاية العصور الوسطى، تم تأسيس مملكة دنيوية مستقلة. وهذا أفضى إلى السؤال عما إذا كانت الكنيسة تستطيع أن تحكم هذه المملكة. لقد حرمت الكنيسة من هذه القدرة أو القوة بسبب عصر النهضة وعصر الإصلاح .

وفي ذلك الحين ظهرت نظرية ازدواج الحقيقة. فلقد اعتقد بعض الناس بشدة - وهم لم يكونوا يتمتعون بدبلوماسية تجعلهم يخفون حقيقة موقفهم - أن الواقع يقول إن التقرير المتعلق بمسألة بعينها يمكن أن يكون صادقا من الناحية اللاهوتية وكاذبا من

الناحية الفلسفية، والعكس. وعلى هذا، استطاعوا قبول المذهب الكنسي الذي يقول بالتبعية بأكمله، وواصلوا في نفس الوقت تطوير فكرهم المستقل. وإذا تعارضت قضية فلسفية مع التراث اللاهوتي، كانوا يحتمون في نظرية "الحقيقة المزدوجة". وكانت هذه الطريقة بالنسبة للعديد من الناس طريقة في الهروب، غير أنها كانت تجسد أيضا الاعتقاد بأن الانفصال بين هاتين المملكتين يصل إلى حد أنك تستطيع أن تقول في إحدى المملكتين عكس ما تقوله في المملكة الأخرى .

نحن كنا نتعامل حتى الآن مع المشكلة المعرفية، غير أن مشكلة "الله" تتخفى تحت هذه المشكلة. ومشكلة الألوهية في العصر الوسيط هي مشكلة لها ثلاثة مستويات.

١- المستوى الأول والأساسي هو المستوى الذي يتعلق بفكرة "الله" باعتباره الموجود الأول، العلة الأولى. وكلمة "علة" هنا لا يجب أن تؤخذ بمعنى "العلة والمعلول" في مجال التناهي. وكلمة "أولى" لا يجب أن تعني الأولى بالمعنى الزماني، وإنما بمعنى "أساس" كل العلل. وعلى هذا تم استخدام مصطلح "العلة" هنا بمعنى رمزي وليس بمعنى حرفي. فـ "الله" هو الأساس الخالق في كل شيء، الجوهر المبدع لكل شيء موجود. هذه هي العبارة الأولى التي تقال عن "الله". فـ "الله"، كما أفضل أنا التعبير عنه، هو أساس الوجود، أو الوجود - ذاته، أو العلة الأولى؛ وسائر المصطلحات الثلاثة تشير إلى نفس المعنى .

٢- هذا الجوهر لا يمكن أن يفهم بلغة المملكة غير العضوية - باعتباره ماء أو هواء، على غرار ما فعل الطبيعيون القدماء - ولا بلغة بيولوجية كعملية حياتية. إنه يجب أن يفهم على أنه عبارة عن عقل. فالصفة الرئيسية لله كأساس الوجود هي أنه عبارة عن عقل. والعقل لا يعني الذكاء، وإنما يعني النقطة التي يكون "الله" عندها في النفس ذاتا وموضوعا بالنسبة لذاته، إنها تعني أن "الله" يعرف نفسه ويعرف العالم على أنه مغاير له. وأساس الوجود، أو، بتعبير آخر، الجوهر المبدع، هو حامل المعنى. والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن العالم له معنى، فهو يمكن أن يفهم بكلمات لها معنى. و"اللوغوس"، الكلمة، يمكن أن تدركه. ولكي نفهم الواقع،

يجب علينا أن نفترض سلفا أنه قابل للفهم. والواقع قابل للفهم لان أساسه الإلهي يتصف بالفكر. والمعرفة لا تكون ممكنة إلا لأن العقل الإلهي هو أساس كل شيء .

٣- والنقطة الثالثة هي أن "الله" هو عبارة عن إرادة. هذا التأكيد يأتي من التراث الأوغسطيني المسيحي، في حين أن التأكيد على الفكر يأتي من التراث الأرسطالي اليوناني. وإذا تم تطبيق مفهوم الإرادة على "الله" والعالم، فهو يشير إلى الأساس الديناميكي لكل شيء، وليس إلى الوظيفة السيكولوجية التي نلاحظها في أنفسنا. فالإرادة هي القوة المنتجة التي يتمتع بها أساس الوجود. وهذه الإرادة تتمتع بصفة الحب - في التراث الأوغسطيني السليم. فالجوهر المبدع للعالم يتمتع بالمعنى والحب؛ إنه بتعبير رمزي، عقل وإرادة. وكما قلنا إن "الله" يعرف نفسه، يجب علينا أن نقول الآن إن "الله" يريد أو يحب نفسه باعتباره الخير المطلق، حقا، باعتباره الغاية المطلقة لكل شيء. فهو يحب المخلوقات من خلال منحها بطريقة متدرجة الخير الذي به يكون الأساس المطلق. ولهذا، فإن سائر المخلوقات تشتاق إليه؛ فهو موضوع الحب بالنسبة لها، إنه الحب تجاه ذلك الذي يرى فيه كل موجود خيره المطلق.

هذه هي فكرة العصر الوسيط عن "الله". هذا الإله لم يكن يسمى شخصا. فكلمة "الشخص" لم تطبق أبدا على الله في العصور الوسطى. والسبب في ذلك يرجع إلى أن الجوانب الثلاثة للتثليث كانت تسمى ("أوجه" أو "ملامح"): فالآب وجه، والابن وجه، والروح وجه. ولقد كانت كلمة وجه تعني هنا صفة خاصة للأساس الإلهي، تعبر عن نفسها في أقنوم مستقل. وعلى هذا نستطيع أن نقول إن القرن التاسع عشر هو الذي جعل "الله" عبارة عن شخص، الأمر الذي ترتب عليه تحطيم عظمة فكرة "الله" الكلاسيكية بهذه الطريقة في الحديث. صحيح أن هذه البنية الشخصية، التي تشمل الوجود، والعقل، والإرادة، هي بنية مناظرة لمعرفتنا بالوجود، الأمر الذي يعني أننا إذا أطلقنا على أنفسنا اسم "الأشخاص"، يجب علينا أن نتحدث أيضا عن "الله" "كشخص". غير أن هذا يختلف تماما عن تسمية "الله" بالشخص. فهو، أولا وقبل كل شيء، الوجود ذاته؛ إنه أساس كل شيء. والجانب الشخصي يتم التعبير عنه في فكر وإرادة، وفي الوحدة بينهما. غير أن الحديث عن "الله" كشخص كان يعني الهرطقة بالنسبة للعصور الوسطى؛ لقد كان

ذلك يعني بالنسبة لهم هرطقة توحيدية، لأنه كان يناقض العبارة التي تقول إن "الله" يتمتع بثلاثة تعبيرات عن وجوده.

لقد حدث نزاع حول القضية المتعلقة بالعلاقة بين العقل والإرادة بالنسبة "لله" مثلما حدث نزاع حول المشكلة الأبستمولوجية. فالفكر، بالنسبة للتراث التوماوي، يصف "الله" والإنسان. و"توما" يحتج بأن الإنسان يمكن أن يختلف عن الحيوان لأن الإنسان يتمتع بالعقل. والحيوان يكون إنسانا لو استطاع من الناحية العقلية أن يضع غايات أمام الإرادة. غير أن الحيوان يريد بدون غايات، بالمعنى الذي ننسب به هذه القدرة للإنسان. وعلى هذا يرى "توما" أن العقل هو الذي يجعل الإنسان إنسانا، وهو الصفة الأساسية "لله". فالعقل هو القدرة على استبصار الصادق والخير بصورة عامة. ولقد عارض "دونس سكوتس" هذا المذهب. فهو يرى أن "الله" والإنسان هما عبارة عن إرادة. فالإرادة تكون مبدعة بشكل عام. وليس هناك أي سبب في الإرادة الإلهية سوى الإرادة الإلهية نفسها. فلا يوجد شئ يحدد الإرادة. فالخير يكون خيرا لأن "الله" يريده كذلك. فليست هناك ضرورة فكرية في أن يكون العالم ما يكون، في أن يحدث الخلاص كما يحدث. فكل شئ يكون ممكنا بالنسبة "لله" باستثناء أن يكف عن أن يكون إلها. ولقد تحدث "دونس سكوتس" عن القدرة أو القوة المطلقة "لله". فـ"الله" لا يستعمل قدرته (قوته) المطلقة إلا في خلق عالم معطى توجد فيه طبقات محددة. وعلى هذا المستوى تحدث عن القدرة المنظمة "لله". وفرق بين هذين الشيئين. والعالم كما نعرفه، وكذلك خطة الخلاص كما نعرفها بواسطة الوحي، ليسا بالضرورة أن يكونا كما تصادف أن يكونا، إنهما يكونان ما يكونان عليه بواسطة القدرة (القوة) الإلهية المنظمة. وهناك شئ مهدد متضمن في هذه التفرقة. فالعالم ليس كما هو إلى الأبد؛ فليست هناك ضرورة حقيقية في أن يكون كما هو. فالقوة (القدرة) الإلهية المطلقة تقف بشكل مهدد خلف القوة المنظمة، وربما تغير كل شئ. و"دونس سكوتس" لم يؤمن بأن هذا يحدث بالفعل، وإنما آمن بإمكانية حدوثه.

ماذا تعني هذه الفكرة؟ إنها تعني أنه يتعين علينا أن نقبل المعطى، أننا لا نستطيع أن نستنبطه، أننا يتعين علينا أن نتواضع تجاه الواقع. فنحن لا نستطيع أن نستنبط العالم أو عملية الخلاص بلغة الضرورة. قارن ذلك بمذهب "أنسليم" في التكفير، الذي حاول من

خلاله استنباط طريق الخلاص بين "الله" و"المسيح" والإنسان بلغة الضرورة. وفي إمكان "دونس سكوتس" أن يقول إن هذه الضرورة لا وجود لها، وبدلا من ذلك هناك النظام الإلهي الإيجابي. ونحن نجد في هذه الفكرة المتعلقة بالقدرة (القوة) المطلقة "لله" جذور كل المذهب الوضعي، في العلم والسياسة، في الدين وعلم النفس. ففي اللحظة التي يتحدد فيها "الله" كإرادة - التي يتحدد فيها بالإرادة وليس بالعقل - يصبح العالم غير قابل لأن يحسب، يصبح غير يقيني، وغير متسم بالأمان. ولهذا فنحن مضطرون إلى أن نخضع أنفسنا لما هو معطى من الناحية الوضعية. وسائر أخطار المذهب الوضعي تضرب بجذورها في هذا المفهوم الذي قدمه "دونس سكوتس". ولهذا السبب أنا أعتبره نقطة التحول في تاريخ الفكر الغربي.

ل - مذاهب توما الأكويني

سوف نناقش الآن بعض المذاهب الهامة التي قدمها "توما الأكويني". وأول هذه المذاهب هو مذهبه في الطبيعة والنعمة. وهو يقول في عبارة شهيرة: "إن النعمة لا تقضي على الطبيعة، وإنما تكملها". هذا المبدأ المهم يعني أن النعمة لا تنفي الطبيعة وإنما تكملها. والأوغسطينيون المتطرفون، أو، بتعبير أكثر دقة، إن المانويين المشوهين لأوغسطين، لا يقبلون هذه العبارة. فهم يقولون إن النعمة تنفي الطبيعة. أما "توما الأكويني"، الذي أتفق أنا معه حول هذه النقطة، فيرى أن الطبيعة والنعمة ليسا مفهومين متناقضين. فالنعمة لا تناقض إلا الطبيعة المغتربة، وليس الطبيعة في ذاتها. غير أن "توما" يقول الآن إن الطبيعة تكتمل بطبيعة خارقة، والطبيعة الخارقة هي النعمة. وهذه هي بنية الواقع التي وجدت منذ خلق العالم. لقد منح "الله" "آدم" في الجنة ليس فقط قدراته الطبيعية، وإنما منحه أيضا هبة خارقة إضافية، هبة أضيفت إلى هباته الطبيعية. هذه هي هبة النعمة التي يستطيع "آدم" بواسطتها أن يقل في حالة وحدة مع "الله".

وهذه النقطة هي التي ابتعد عندها المذهب البروتستانتي عن "توما الأكويني". فالبروتستانتية قالت إن الطبيعة الكاملة لا تحتاج إلى نعمة إضافية؛ فإذا كنا نتمتع بالكمال في حالتنا المخلوقة، فليست هناك أي حاجة إلى أي نعمة تأتي من الحب. وعلى هذا، نفى

المذهب البروتستانتي فكرة الهبة الخارقة الإضافية. فهذه تبدو قصة أسطورية حول ما إذا كان آدم قد حصل أم لم يحصل على هذه النعمة، غير أن هذه النقطة ليست هي النقطة المهمة. فهذه القصص الأسطورية تعبر عن رؤية عميقة حول بنية الواقع. وعند "توما" نجد أن بنية الواقع لها مستويين. وبالنسبة للمذهب البروتستانتي نجد أن العالم المخلوق مكتمل في ذاته؛ فأشكال أو صور الواقع هي أشكال كافية. فـ "الله" لم يكن بحاجة إلى أن يضيف أي شئ إلى هذه الأشكال أو الصور. هذا هو نفس الإحساس الرئيسي تجاه الحياة الذي نجده في عصر النهضة، ذلك الإحساس الذي يرى أن العالم المخلوق خير في ذاته؛ ذلك العالم الذي يمثل فيه الإنسان وإمكاناته المخلوقة المركز، وذلك بدون إضافة هبة خارقة للطبيعة له. لقد كانت هناك درجتان عند "توما"، الطبيعة والطبيعة الخارقة. والمذهب البروتستانتي يقول إنه نظرا لتشوه الطبيعة بسبب سقوط الإنسان، بسبب اغترابه عن "الله"، هناك حاجة لقوة أخرى، قوة النعمة، التي مركزها الغفران. والغفران هو استرداد الطبيعة لسائر إمكاناتها. وهذه الفكرة هي فكرة إحدية. فالعالم المخلوق كامل في ذاته؛ و"الله" ليس بحاجة إلى أن يمنح نعم إضافية لعالمه المكتمل. ومع ذلك، يجب على "الله" أن يهبط إلى الوجود لقهر صراعاته، وهذا هو ما تفعله النعمة. هذا يعني أن النعمة في المذهب البروتستانتي تعني قبول ذلك الذي هو غير مقبول. أما في المذهب الكاثوليكي فنجد أن النعمة تكون عبارة عن جوهر يناظر الجواهر الطبيعية.

إن المبدأ التوماوي يصلح أيضا لتفسير العلاقة بين الوحي والعقل. فالوحي لا يحطم العقل وإنما يكمله. وهنا أنا أتفق أيضا مع "توما". فأنا أعتقد أن الوحي هو العقل في حالة الجذب، إنه في حالة الوحي يقتحم عمق العقل شكل العقل، ويسوقه إلى ما وراء نفسه دون أن يحطمه. غير أنني لا أقبل الشكل التوماوي للمذهب الذي يجعل العقل يوجد في مجال والوحي يوجد في مجال آخر يكتمل فيه العقل. فهنا يكون لدينا شكلان. والرؤية الكاثوليكية في العالم هي رؤية ثنائية في صميمها - فهي تقول بالطبيعة والطبيعة الخارقة. والمذهب الكاثوليكي يدافع عن المذهب الخارق للطبيعة بكل ما أوتي من قوة. أما عصر النهضة فكان يميل إلى الإحدية (الواحدية) - الإحدية بمعنى القول بعالم الهي واحد والقول بالخلاص والتجديد الروحي (وهما نفس الشيء) باعتبارهما إجابة "الله" على تمزق هذا العالم. غير أن هذه الإجابة لا تعني نفي البنية المخلوقة لهذا العالم.

إن الثنائية البروتستانتية هي الأعمق بمعنى من المعاني، غير أنها ليست ثنائية بين جوهرين. إنها ثنائية بين مملكة الرب وبين القوى الشيطانية التي تقف في مواجهتها. إنها ليست ثنائية تطابق بين العالم المخلوق والعالم الساقط. فالعالم الساقط هو تشويه للعالم المخلوق. ولهذا، لا يكون الوجود الجديد خلقا جديدا، وإنما هو إعادة تأسيس الوحدة الأصلية. وأحد النتائج المترتبة على ذلك هي أن المذهب البروتستانتي يرى أن العالم الدنيوي هو عالم مباشر بالنسبة "لله". أما المذهب الكاثوليكي فيرى أن العالم الدنيوي يحتاج إلى وساطة الجوهر الخارق للطبيعة، الحاضر في هيئة الكهنوت وأنشطتهم الخاصة بالأسرار المقدسة. وهنا نجد من جديد اختلافا جوهريا. فالمذهب البروتستانتي متعاطف مع ما هو دنيوي. وهذا تم التعبير عنه بوضوح من خلال كلمات "لوثر" بشأن قيمة عمل خادمة المنزل على النقيض من عمل الراهب .فإذا عملت الخادمة عملها خوفا من "الله"، فإن عملها يكون أكثر قيمة من زهد الرهبان، حتى ولو تم عمل هذا الزهد انطلاقا من الخوف من "الله". هنا نجد أن التأكيد يكون على الفعل الدنيوي في ذاته، الذي يكون بمثابة وحي "الله" هذا إذا تم عمله بالطريقة السليمة. فالمرء ليس بحاجة إلى أن يصبح راهبا، ولكن إذا حاول المرء أن يكون راهبا وزعم أنه بذلك يكون في مملكة خارقة للطبيعة، فإن هذا يناقض مفارقة التبرير، التي تقول إنك مبرر كآثم أو كخاطئ .

بناء على نظريته في المعرفة رفض "توما" البرهان الأنطولوجي على وجود "الله". فالبرهان الأنطولوجي يؤكد على وجود وعي مباشر بشيء لا مشروط في مركز العقل الإنساني. فهناك حضور للإله في العقل الإنساني يتم التعبير عنه من خلال الوعي المباشر بالطابع اللامشروط للحقيقي والخير والوجود ذاته. وهذا يسبق أي معرفة أخرى، الأمر الذي يعني أن المعرفة بـ "الله" هي المعرفة الأولى، المعرفة الوحيدة المطلقة، والأكيدة، واليقينية، إنها المعرفة ليس بشأن شئ من الأشياء، وإنما هي المعرفة بالعنصر اللامشروط في أعماق النفس. هذا هو عصب البرهان الأنطولوجي. ومع ذلك، فإنني ذكرت في معرض حديثي عن "أنسليم"، أن البرهان الأنطولوجي درس أيضا بلغة برهان عقلي استنتج من هذا الأساس وجود موجود أسمى. وكل ما يتم فعل ذلك، يكون البرهان غير صحيح، على غرار ما أوضح سائر نقاده - أمثال "توما"، و"سكوتس"، و"كانط". والبرهان

يكون صحيحا باعتباره يحلل التوتر الذي في داخل الإنسان بين المتناهي واللامتناهي؛ فهو يكون مسألة يقين مباشر .

إن "توما الأكويني" ينتمي إلى أولئك الذين يرفضون البرهان الأنطولوجي وذلك لأنه رأي أن هذا البرهان غير صحيح كبرهان. ونفس الأمر يصدق على "دونس سكوتس". غير أنه لكي يملأ المكان الفارغ الذي حدث بسبب انهيار البرهان الأنطولوجي والوعي المباشر بالإله في الإنسان، اضطر "توما" إلى أن يجد طريقا من العالم إلى "الله". فعلى الرغم من أن العالم ليس الأول في ذاته، إلا انه أول ما أعطى لنا. وهذا يناقض ما قاله "أوغسطين" والفرنسسكان، الذين قالوا: إن أول ما أعطي لنا هو مبدأ الحقيقة فينا، وفي ضوء هذا المبدأ وحده نستطيع أن نمارس وظيفة الشك. ومن ثم اضطر "توما" إلى أن يوضح طريقا آخر، إنه الطريق المتعلق بحتمية الوصول إلى "الله" بداية من الخارج. حيث يتحتم علينا النظر إلى عالمنا وأن نجد أن العالم يقود بالضرورة إلى استنتاج موجود أسمى .وقدم "توما" خمسة براهين على ذلك، ظهرت مرارا وتكرارا في تاريخ الفلسفة.

١- البرهان الأول هو برهان الحركة. فالحركة تقتضي عله. والعلة نفسها تتحرك. ومن ثم يتحتم علينا أن نقف عند محرك لا يتحرك، نطلق عليه اسم "الله". هذا البرهان هو برهان علة الحركة. فلكي نجد علة للحركة في العالم، يجب علينا أن نجد شيئا هو نفسه لا يتحرك .

٢- هناك دوما علة لكل معلول، غير أن كل علة هي نفسها معلول لعلة سابقة عليها. وهذا يجعلنا نمضي من علة إلى علة، ولتجنب هذا التراجع أو التسلسل اللانهائي، يجب علينا أن نتحدث عن علة أولى. هذه العلة ليست هي الأولى بالمعنى الزماني، وإنها هي أولى من حيث الشرف؛ إنها علة سائر العلل.

٣- إن كل شيء في العالم يتصف بكونه عارضا. فليس من الضروري أن يكون أي شيء على ما يكون عليه. لقد كان من الممكن أن يكون خلاف ما يكون عليه. ولكن إذا كان كل شيء يتصف بكونه عارضا، إذا كان في إمكان كل شيء يتمتع بالوجود أن

يختفي في هاوية العدم، لأنه ليس له وجود ضروري، فإن هذا لابد أن يقودنا إلى شئ يتمتع بضرورة مطلقة، نستطيع أن نشتق منه سائر العناصر العارضة.

٤- هناك غايات في الطبيعة والإنسان. غير أننا إذا تصرفنا بلغة الغاية، فإن السؤال الذي سيطرح نفسه في هذه الحالة هو: ما هي الغاية؟ وعندما نصل إلى هذه الغاية، يجب علينا أن نسأل من جديد: ما هي الغاية من هذه الغاية. وهذا يعني أننا بحاجة إلى غاية نهائية، غاية مطلقة فيما وراء سائر الوسائل. فالغايات الثانوية تصبح وسائل عندما تتحقق. وهذا يقود إلى فكرة الغاية النهائية، أو إلى معنى مطلق، كما نقول نحن في الوقت الحاضر .

٥- إن البرهان الخامس يعتمد فيه "توما" على "أفلاطون". وهو يقول: هناك درجات من الكمال في كل شئ يتمتع بالوجود. فبعض الأشياء أفضل أو أكثر جمالا أو أكثر صدقا من غيرها، ولكن إذا كانت هناك درجات للكمال، لابد أن يكون هناك شئ كامل بإطلاق نستطيع بواسطته أن نفرق بين درجات الكمال النسبي. فعندما نقدم أحكاما قيمية، فنحن نفترض قيمة مطلقة. وعندما نلاحظ درجات، فنحن نفترض شيئا فيما وراء التدرج .

ومقولة العلية توجد في سائر هذه البراهين. فسائر هذه البراهين تستدل من صفات هذا العالم على شئ يجعل هذا العالم ممكنا. وأنا أعتقد أن هذه البراهين هي براهين صحيحة من الناحية التحليلية. فكل واحد منها يكون صادقا طالما أنه يكون تحليلا وليس برهانا. ومن خلال المذهب المتعلق بالبراهين على وجود "الله" ربما نجد أفضل تحليل للواقع المتناهي في كتابات السابقين. فهذه البراهين تشتمل على تحليل وجودي للتناهي، وهي تتمتع من هذا الاعتبار بالصدق. وعندما تتجاوز ذلك وتحاول إثبات موجود أسمى يكون لا متناهيا كموجود، فهي تشتق نتائج ليست مبررة .

وعند "توما" نجد مفهوم القدر السابق الذي يجمع بين عناصر متعددة. وفكرة القدر السابق كانت فكرة أوغسطينية أخذها "توما" استنادا إلى مبدأه العقلي، الذي يفهم الضرورات، والذي يستطيع بالضرورة أن يشتق النتائج من المقدمات. ومن الناحية

الأخرى، أكد "دونس سكوش" على الإرادة إلى حد جعل الواقع الإلهي والواقع الإنساني سوف يصبحان واقعين مطلقين، مطلقين أنطولوجين، لا يتحددان بواسطة أي شيء آخر خلاف أنفسهما. ومن ثم أدخل "دونس سكوتس" والفرنسسكان عنصر الحرية - العنصر البيلاجي. فلقد أدخل هؤلاء الفرنسسكان والأوغسطينيين عنصرا بيلاجيا - خفيا في اللاهوت في العصر الوسيط، هذا على الرغم من أن ذلك حدث بطريقة حتمية. وهذا يوضح أن "توما" كان من الناحية الدينية أقوى بكثير من النقد البروتستانتي للاهوت المدرسي. ويبدو أن "لوثر" لم يطلع على "الأكويني" على الإطلاق. فهو عرف اللاهوتيين الإسميين المتأخرين، الذين يمكن القول عنهم بحق إنهم شوهوا المذهب المدرسي. وهذا هو السبب الذي جعل "لوثر" يحاربهم. ولكنه لو كان أطلع على "توما" لكان وجد أن مذهبه ومذهب "كالفن" في القدر السابق يتفقان مع مذهب "توما الأكويني ."

إن التعاليم الأخلاقية لـ "توما الأكويني"، وكذلك كل مجالات فكره الأخرى، تنتمي إلى مذهبه في الدرجات. فتعاليمه الأخلاقية تنطوي على بنية عقلية وبنية لاهوتية خارقة. وهاتان البنيتان تنتميان إلى بعضهما البعض كانتماء الطبيعة والنعمة. والبنية تحتوي على الفضائل الوثنية الأربعة المستمدة من "أفلاطون": الشجاعة، والاعتدال، والحكمة، والعدالة الشاملة. فهذه الفضائل تحدث سعادة طبيعية. والسعادة لا تعني الاستمتاع بالوقت أو اللهو، وإنما تعني اكتمال المرء لطبيعته الماهوية. والكلمة اليونانية التي استخدمت للدلالة على السعادة هي "يودايمونيا" Eudaimonia ، وهناك مدرسة فلسفية تسمى "اليودايمونية". ولقد هاجمت المسيحية في الغالب هذه المدرسة على أساس أن السعادة ليست غاية الوجود الإنساني، وإنما مجد الله هو الذي يمثل هذه الغاية. وأنا أعتقد أن هذا التفسير هو تفسير خاطئ تماما لليودايمونيا. فهذه اليودايمونيا هي بالتحديد ما أطلق عليه اللاهوت المسيحي اسم البركة، مع استثناء واحد هو أن هذه هي بركة على أساس فضائل طبيعية، ولقد كان "توما" يعرف ذلك. ولهذا لم يكن "توما" رافضا لليودايمونيا. فالـيودايمونيا هي كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين إحداهما هي يو eu والأخرى هي "دايمون" daimon ، وهما تعنيان على الترتيب "الحسن" و"الروح الحارسة" - وهي قوة إلهية تهدينا بشكل حسن. (قارن محاورة Daimon لـ "سقراط").

والنتيجة المترتبة على هذا الهدي هو اليودايمونيا، أن تنقاد بطريقة صحيحة نحو الاكتمال – الذاتي .

و"توما الأكويني" يرى أن الفضائل الطبيعية الفلسفية الأربعة يمكن أن تمنح بركة طبيعية، أو يودايمونيا بالمعنى الإغريقي. ولم تكن الفضيلة مصطلحا يتمتع بالمضامين الخاطئة التي يتمتع بها في الوقت الحاضر، كمضمون الكف عن العلاقات الجنسية، على سبيل المثال. لقد كانت تعني ما يدل عليه المصطلح اللاتيني Vir الذي يعني "الرجل"، من ثم القوة أو القدرة الرجولية على الوجود. وفي سائر هذه الفضائل المختلفة تعبر القدرة أو القوة على الوجود عن نفسها، القوة أو القدرة السليمة على الوجود، القدرة أو القوة المتحدة مع العدالة. وما فعله "توما" هو أنه جمع بين الأخلاق المسيحية وبين أخلاق الاكتمال – الذاتي القديمة، بما تنطوي عليه من فضائل طبيعية: الشجاعة من أجل الوجود، والاعتدال الذي يعبر عن حدود التناهي، والحكمة التي تعبر عن المعرفة بهذه الحدود، وأخيرا العدالة الشاملة التي تعطي كل فضيلة التوازن مع الفضائل الأخرى.

ولقد تم النظر إلى الفضائل المسيحية الخاصة بالإيمان، والحب، والأمل في ضوء هذه الفضائل الطبيعية. لقد كانت هذه الفضائل فضائل خارقة للطبيعة لأنها لم تمنح بواسطة الطبيعة وإنما بواسطة النعمة. وعلى هذا نجد مذهب "توما" الأخلاقي ينطوي على هذين الجانبين، الأخلاق الطبيعية والأخلاق الروحية. وهذا كان عبارة عن شيء يفوق مجرد التأمل النظري؛ لقد كان تعبيرا عن موقف اجتماعي. فلقد كان قبول فضائل "أفلاطون" و"أرسطون" يعنى قيام أو تطور دولة ثقافية (حضارية). فلقد تم الجمع بين الفضائل الوثنية والفضائل المسيحية في الفترة التي تطورت فيها نظم الفرسان، وكانت لها تأثيرا كبيرا في العصور الوسطى. فلقد وحدت بين الشجاعة الوثنية والحب المسيحي، وبين الحكمة الوثنية والأمل المسيحي، وبين الاعتدال الوثني والإيمان المسيحي. لقد تم إدخال مثل إنسانية وكلاسيكية وهذه المثل تطورت في داخل عالمية الثقافة (الحضارة) المسيحية.

ولقد كان الغرض الأخلاقي للإنسان يتمثل في إكمال ما هو ما هوي بالنسبة له. وما كان ماهويا بالنسبة للإنسان في رأي "توما" هو عقله، الذي يعني قدرته على أن يعيش على

معان وعلى بنيات العقل. فالذي يجعل الإنسان إنسانا ليس الإرادة وإنما العقـل. فالإنـسان يشترك مع الحيوانات في الإرادة؛ أما العقل، البنية العقليـة للـذهن، فهـي تخـص الإنـسان وحده .

وجمع "توما" بين علم الجمال والأخلاق. وكان أول من أوجد علم جمال لاهوتي في العصور الوسطى. "فالجميل هو ذلك النوع من الحسن (الخير) الذي ترتاح له النفس دون أن تمتلكه". فأنت تستطيع أن تستمتع بصورة دون أن تمتلكها. وأنت تـستطيع أن تـستمتع بصور الغابات أو المحيط أو المنازل أو البشر، المصورة في الصور دون الحاجة إلى امتلاكها. ففي الفن، وفي الموسيقى أيضا، توجد متعة نفسية منزهة عن الغرض. والجميل هـو الـذي يبعث على اللذة في ذاته. هذا هو الدافع الـذي يفـضي إلى النزعـة الإنـسانية، غـير أن هـذه ليست نزعة إنسانية مستقلة ذاتيا، وإنما هي نزعـة إنـسانية تمثـل الخطـوة الأولى نحـو شـئ يتجاوز الإمكانات الإنسانية.

وبنفس الطريقة تعامل "توما" مع مشكلة الكنيسة والدولة. فهناك القيم التي تمثلها الدولة، وهناك القيم الأسمى، الخارقة للطبيعة المتجسدة في الكنيـسة. وللكنيـسة سـلطان على الدولة، على الحكومات المحلية أو القومية المختلفة، لأن الكنيـسة تمثـل شـئ أسـمى. والكنيسة تستطيع أن تطلب من الناس الخروج على طاعة الحكومـات هـذا إذا كـان ذلـك ضروريا. والأخلاق التوماوية التي ناقشناها أثرت بشدة في العالم المسيحي عـلى غـرار مـا فعلت عباراته العقدية. ويمكن العثور عليها في الجزء الثاني مـن القـسم الثـاني مـن كتابـه "الخلاصة اللاهوتية."

م – وليام الأوكامي

إن "وليام الأوكامي" هو أبو النزعة الإسمية. لقد كان قدر العصور الوسـطى أن تشهد الصراع بين المذهب الإسمي والمذهب الواقعي. وهذا الـصراع لا يـزال حتـى الآن يمثل قدرا بالنسبة لعصرنا هذا. ففي الوقت الحاضر استمر هذا الصراع، إلى حـد مـا عـلى الأقل، كصراع بين المذهب المثالي والمذهب الواقعي، حيث إن واقعية العصر الحاضر تعني ما كانت تعينه النزعة الإسمية في العصور الوسطى، كما أن مثالية الوقت الحاضر تعنـي مـا

كانت تعنيه الواقعية في العصور الوسطى. ولقد نقد "أوكام" الواقعية الصوفية في العصر الوسيط وذلك لأنها اعتبرت الكليات أشياء واقعية، تتمتع بوجود مستقل. فإذا كانت الكليات موجودة بمعزل عن الأشياء، فإنها تكون عبارة عن نسخ مكررة من الأشياء. وإذا وجدت في العقل فقط، فإنها لن تكون أشياء واقعية. وعلى هذا تكون الواقعية لا معنى لها. والواقعية لا معنى لها لأنها لا تستطيع أن تحدد نوع الواقعية التي تتمتع بها الكليات. فما هي واقعية "الشجرية"؟ إن "أوكام" يقول إنها واقعية في العقل فقط، الأمر الذي يعني أنها ليس لها واقعية على الإطلاق؛ فهي شيء نعنيه أو نقصده، غير أنها ليست واقع. ولقد قال الواقعيون في ذلك الحين إن "الشجرية" التي توجه كل شجرة بطريقة خاصة، هي عبارة عن قوة للوجود في ذاتها. إنها ليست شيئا – حيث لا يوجد شخص واقعي يمكنه أن يقول ذلك – وإنما هي قوة (قدرة) وجود. ولقد قال الإسميون إن هناك فقط أشياء فردية ولا شيء غير ذلك. فزيادة المبادئ ضد مبدأ الاقتصاد في الفكر (قارن، نصل "أوكام"). فإذا استطعت أن تفسر شيء مثل الكليات بالطريقة البسيطة، كأن تقول، مثلا، إنها مقصودة بواسطة العقل، فإنه يجب عليك ألا تؤسس فردوسا من الأفكار كما فعل "أفلاطون ."

هذا النقد يضرب بجذوره في التطور في اتجاه النزعة الفردية الذي تزايد بقوة في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى. لقد كان تحولا عن الطريقتين اليونانية والوسيطة. فالإحساس أو الشعور اليوناني تجاه العالم يبدأ بنفي سائر الأشياء الفردية؛ والإحساس أو الشعور في العصر الوسيط يخضع الفرد للمجموع. ولهذا لم تكن هذه مجرد مباراة منطقية فاز بها الإسميون في نهاية المطاف. وإنما كانت تمثل، بالأحرى، تحولا في الاتجاه نحو الواقع في المجتمع بأكمله. ولسوف تجد أن الكتب الخاصة بتاريخ المنطق تحتوي على مناقشات بين المذهب الإسمي والمذهب الواقعي، وهذا صحيح، غير أن هذه المناقشات لا تقدم الدلائل الكاملة على المقصود بالنزاع بينهما. فالجدال بينهما كان جدالا حول اتجاهين نحو الحياة. وفي الوقت الحاضر تم التعبير عن هذين الاتجاهين بلغة النزعة الجمعية والنزعة الفردية. ومع ذلك، فإن جمعية العصور الوسطى لم تكن استبدادية إلا في بعض جوانبها؛ لقد كانت في أساسها نزعة جمعية صوفية. هذه النزعة الجمعية الصوفية – خاصة الكنيسة بإعتبارها الجماعة الصوفي لـ "المسيح" – تختلف عن النزعة الجمعية في الوقت الحاضر. ومع ذلك،

كانت نزعة جمعية. وناضل الواقعيون من أجلها، بينما قام الإسميون بنفيها أو تفكيكها وعندما نجح الإسميون في ذلك، حدث التفكك الفعلي للعصور الوسطى .

والآن إلى السؤال: إذا كانت الأشياء الفردية هي وحدها التي تتمتع بالوجود، فماذا عن الكليات طبقاً لـ "أوكام"؟ إن الكليات متطابقة مع فعل المعرفة. إنها تنشأ في عقولنا، ويجب علينا أن نستعملها، هذا وإلا لن نستطيع أن نتحدث. إنها طبيعية. ولقد أطلق عليها اسم الكليات الطبيعية. وفيما وراء هذه الكليات توجد الكلمات التي هي رموز بالنسبة لهذه الكليات الطبيعية التي تنشأ في عقولنا. إنها الكليات الاصطلاحية. فالكلمات يمكن أن تتغير؛ فهي توجد بموجب الاصطلاح أو العرف. والكلمة عامة لأنها يمكن أن تقال عن أشياء مختلفة. ولهذا، أطلق على هؤلاء الناس أيضا اسم "الاصطلاحيين" لأنهم قالوا إن الكليات هي مجرد "مصطلحات". وأطلق عليهم أيضا اسم "المفاهيميين" لأنهم قالوا إن الكليات مجرد "مفاهيم"، وليس لها في ذاتها أي قوة وجود حقيقية. وأهمية المفهوم العام تكمن في أنه يكشف عن تماثل بين أشياء مختلفة، غير أن هذا هو كل ما يستطيع أن يفعله. وكل ذلك يمكن اختزاله في عبارة واحدة هي أن الأشياء الفردية هي وحدها التي يكون لها واقع. ليس الإنسان كإنسان، وإنما "بولس" و"بطرس" و"يوحنا" هم الذين لهم واقع كأفراد. ليست الشجرية، وإنما هذه الشجرة بعينها على ناصية الشارع هي التي لها واقع، ونفس الأمر يصدق على كل شجرة مفردة. ونحن نطلق عليهم اسم الأشجار لأننا نكتشف بعض التماثل بينها.

ولقد طبق "أوكام" المدخل الإسمي على "الله" أيضا. فلقد أطلق "أوكام" على "الله" اسم أكثر الموجودات فردانية. وهذا يعني أن "الله" نفسه أصبح فردا. وهو منفصل عن سائر الأفراد. فهو ينظر إليهم وهم ينظرون إليه. فـ "الله" لم يعد مركز كل شيء، مثلما كان في طريقة "أوغسطين" في التفكير. لقد أزيل من المركز ووضع في مكان خاص على بعد من الأشياء الأخرى. لقد أصبحت الأشياء الفردية مستقلة. والحضور الجوهري "لله" في سائر هذه الأشياء لم يعد له معنى، لأن هذه الفكرة تفترض نوعا من الواقعية الصوفية. ومن ثم، تعين على "الله" أن يعرف الأشياء بطريقة إمبريقية، من الخارج، إن صح التعبير. فكما أن الإنسان يدنو من العالم بطريقة إمبريقية، لأنه لم يعد ينظر إليه على أنه في المركز،

كذلك أيضا يعرف "الله" كل شئ إمبريقيا من الخارج، وليس مباشرة أو فوريا من خلال كونه المركز الذي يتحد فيه الواقع بأكمله. هذه الفلسفة هي فلسفة تعددية تحتوي على العديد من الأفراد، يمثل "الله" أحدها، هذا على الرغم من أنه أهمها. وبهذه الطريقة انتهت وحدة سائر الأشياء في الله. والنتيجة المترتبة على انفصالها الفردي هي أنها لا تستطيع أن تشارك في بعضها البعض مباشرة بموجب مشاركتها معا في أحد الكليات. فلقد تم استبدال المشترك، من النوع الذي نجده في الفكر الأوغسطيني، بعلاقات اجتماعية، استبدل بمجتمع. ونتيجة لهذه النزعة الإسمية نحن نعيش اليوم في مجتمع نتعامل فيه مع بعضنا البعض بلغة التعاون والمنافسة، غير أن هذين النوعين من التعامل لا يتضمنان معنى المشاركة. فالمشترك هو مسألة مشاركة؛ والمجتمع هو مسألة مصالح مشتركة، مسألة انفصال عن بعضنا البعض والعمل مع بعضنا البعض أو ضد بعضنا البعض.

ونحن لا نعرف بعضنا البعض إلا بواسطة إشارات، بواسطة الكلمات التي تساعدنا على أن نتواصل وأن يكون لنا أنشطة مشتركة. ولقد كان هذا عبارة عن توقع لحياتنا في مجتمع تكنولوجي تطور أول ما تطور في تلك العصور التي سادت فيها النزعة الإسمية، كما هو الحال في إنجلترا وأمريكا. فالاتجاهات المتعلقة بالعلاقات بالإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء، هي اتجاهات إسمية في أمريكا وفي أعراف الفلسفة الأمريكية، كما هو الحال إلى حد كبير في إنجلترا وفي بعض الأقطار الأوربية. لقد اختفت الوحدة الجوهرية التي حافظ عليها التفكير الواقعي. وهذا يعني أننا نعرف بعضنا البعض ليس عن طريق المشاركة وإنما عن طريق الإدراكات الحسية - النظر، والسمع، واللمس. ونحن نتعامل بإدراكاتنا الحسية ومن خلال تأمل هذه الإدراكات في عقولنا. وهذا، بطبيعة الحال، ينتج وضعية؛ حيث يتعين علينا أن ننظر إلى ما هو معطى لنا من الناحية الوضعية.

إن هذا يترتب عليه الكثير من الأشياء. فالميتافيزيقا العقلية تصبح مستحيلة. فعلى سبيل المثال، من المحال تأسيس علم نفس عقلاني يثبت خلود النفس، وجودها القبلي أو البصري، حضورها الكلي في الجسد بأكمله، وهلم جرا. وإذا أردنا إثبات هذه الأشياء، فإنها سوف تكون مسألة إيمان، وليس مسألة تحليل فلسفي. ونفس الأمر يصدق على سائر أوجه اللاهوت العقلاني، فهي تصبح مستحيلة. فـ "الله" لا يظهر لإدراكاتنا الحسية، إنه

يظل غير مدرك طالما أننا ليس لدينا علاقة مباشرة أو فورية به، وذلك على غرار ما نجد في فكر "أوغسطين". فنحن لا نستطيع أن نحصل على معرفة مباشرة أو فورية بالله. ونحن لا نستطيع أن نحصل إلا على تأملات غير مباشرة، غير أنها لا تقود أبداً إلى اليقين، وإنما تقود فقط إلى احتمالات قد تزيد وقد تنقص.

فمن الممكن أن توجد علل عديدة للعالم، وليس علة واحدة فقط، والموجود الذي يتمتع بأقصى درجات الكمال - تعريف "الله" - لا يكون بالضرورة موجودا لا متناهيا. ومذهب مثل مذهب التثليث الذي يقوم على الواقعية الصوفية - والذي مؤداه أن الأقانيم الثلاثة تشارك في ألوهية واحدة - هو مذهب لا يمكن إثباته. فالأشياء الثلاثة هي مسألة إيمان لا عقلاني. والعلم يجب أن يمضي في طريقه والإيمان يجب أن يضمن كل ما هو لا عقلاني وعبثي من الناحية العلمية .

وإذا كان ذلك هكذا، من السهل أن نفهم كيف أن السلطة تصبح أهم شيء. فالإيمان يعني الخضوع للسلطة. والسلطة كما يفهمها "أوكام" لم تكن سلطة الكنيسة بقدر ما كانت سلطة الكتاب المقدس. فلقد فكك "أوكام" الوحدة الواقعية ليس فقط على صعيد الفكر أو النظر وإنما أيضا على صعيد العمل .لقد أنتج اقتصادا مستقلا ذاتيا كما أنتج سياسة قومية أو محلية مستقلة. لقد أراد أن يؤسس مجالات مستقلة في سائر جوانب الحياة. وهذا يعني أنه ساهم بشدة في تفكيك وحدة العصر الوسيط.

ن - التصوف الألماني

لقد كان "ميستر إكهارت" أبرز ممثل للتصوف الألماني. والسؤال هو: ما الذي حاول هؤلاء المتصوفة أن يفعلوه؟ لقد حاولوا تفسير المذهب التوماوي لأغراض عملية. فهم لم يكونوا رهبانا تأمليين يوجدون إلى جانب العالم، وإنما أرادوا للناس أن يتمتعوا بإمكانية تجربة ما تم التعبير عنه في المذاهب المدرسية. وعلى هذا، وحد تصوف "ميستر إكهارت" بين معظم المفاهيم المدرسية المجردة - خاصة تلك التي تتعلق بالوجود - وبين النفس المتقدة، وبين دفء الإحساس أو الشعور الديني، وبين الفعل الديني المبنى على الحب والقوة. فهو يقول: "لا شئ أقرب إلى الموجودات، لا شئ يكون صحيحا بالنسبة

لهم، من الوجود - ذاته. غير أن "الله" هو الوجود - ذاته". لقد تم إثبات الهوية بين "الله" والوجود. فالوجود - ذاته هو "الله". وهذا ليس مفهوما إستاتيكيا في الوجود. وعندما استخدمت أنا مفهوم الوجود، هاجمني كثيرون بحجة جعل "الله" مفهوما إستاتيكيا. وهذا لا يصدق حتى على تصوف "ميستر إكهارت". فالوجود هو عبارة عن تدفق مستمر وعودة مستمرة، وهو يطلق عليه اسم التيار والتيار - المضاد. إنه ينتقل دوما بعيدا عن ذاته ويعود دوما إلى ذاته. فالوجود هو حياة وهو يتمتع بطابع ديناميكي .

ولكي يوضح ذلك فرق "إكهارت" بين القداسة وبين الله. فالقداسة هي أساس الوجود التي فيها يتحرك كل شيء ذهابا وعودة. والله هو الـ essentia ، مبدأ الخير والحق. وبناء على هذا يستطيع "إكهارت" حتى أن يطور فكرة التثليث. والمبدأ الأول هو الموجود الذي لم يلد ولم يولد؛ والمبدأ الثاني هو عملية التموضع - الذاتي، اللوغوس، الإبن، والمبدأ الثالث هو التوالد - الذاتي، الروح، التي تخلق سائر الأشياء الفردية. وهو يستخدم مصطلحات اللاهوت السلبي للحديث عن القداسة. وهو يطلق عليها اسم الأساس البسيط، الصحراء الهادئة. فمن طبيعة المقدس أو "الله" ألا يكون له أي طبيعة. إنه فيما وراء كل طبيعة خاصة. والتثليث يقوم على تخارج "الله" عن ذاته وعودته إلى ذاته. إنه يدرك ذاته، ويعيد النظر إلى ذاته، وهذا يشكل اللوغوس. والعالم يكون في "الله" بمعنى النموذج أو الأصل. و"كلمة النموذج" هي كلمة أحياها "ينج" Jung في الوقت الحاضر؛ إنها الترجمة اللاتينية "للفكرة" أو "المثال" الأفلاطوني. فالماهيات، أصول أو نماذج كل شيء، تكون في أعماق المقدس. إنها الكلمة الإلهية أو المقدسة. ولهذا، فإن توليد الابن والخلق الأبدي للعالم في الله ذاته هما نفس الشيء. فالوجود المخلوق هو الوجود المتلقي. فالمخلوق لا يمنح الوجود لنفسه، و"الله" يمنح الوجود لنفسه. غير أن المخلوق يتلقى الوجود من الله. هذا هو شكل مقدس أو إلهي للوجود. فالمخلوقات، يدخل في ذلك الإنسان، لا يكون لها واقع إلا من خلال الاتحاد مع الواقع الأبدي. فالمخلوقات لا تحصل على شيء في انفصالها عن "الله". والنقطة التي عندها يعود المخلوق إلى "الله" هي النفس. فمن خلال النفس يعود ما انفصل عن "الله" إلى "الله". وأعماق النفس التي يحدث فيها ذلك أطلق عليها "إكهارت" اسم "الومضة"، أو المركز الداخلي للنفس، أو قلب النفس،

أو قلعة النفس. إنها النقطة التي تتجاوز اختلاف الوظائف في النفس؛ إنها النور غير المخلوق في الإنسان. وبهذه الطريقة يتم مولد الابن في كل نفس. وهذه الحادثة العامة أهم من المولد الخاص لـ "يسوع".

ومع ذلك، فإن كل هذا يقع في مجال الإمكان. والآن يجب أن ينتقل إلى مجال الفعل. فالله يجب أن يولد في النفس. ولهذا، يتحتم على النفس أن تفصل نفسها عن تناهيها. لابد من حدوث شيء، يطلق عليه اسم الـ entwerden، عكس الصيرورة، تخارج المرء عن ذاته، فقدانه لذاته. وعملية الخلاص تتمثل في تخلص الإنسان من نفسه ومن سائر الأشياء.

والخطيئة والشر يوضحان حضور "الله"، وذلك على غرار ما يوضح ذلك كل شيء من الأشياء. فهما يدفعانا إلى موقف الوعي بما نكونه نحن في الحقيقة. وهذه الفكرة أخذها "لوثر" من "ميستر إكهارت". فـ "الله" هو الحاضر الأبدي، الذي يأتي إلى الفرد في موقفه العيني. فـ "الله" لا يطلب من الفرد أن يحقق أولا درجة من الخير أو الصلاح قبل أن يأتي إليه. فـ "الله" يأتي إلى الفرد في اغترابه. والشيء المطلوب لتلقي الجوهر الإلهي هو السكينة أو الصبر، وليس إثارة المشاعر. فالعمل ليس هو الوسيلة للوصول إلى "الله"، وإنما هو نتيجة لوصولنا إليه. ولقد ناضل "إكهارت" ضد جعل العلاقة الدينية مسألة غرض. ولقد كان كل ذلك عبارة عن خليط غريب من المذهب التقوي - أن تكون تقيا أو هادئا في نفسك - وبين الفعالية الهائلة. فالإحساس أو الشعور الداخلي يجب أن يصبح عملا، والعكس. وهذا أيضا يزيل الفارق بين العالم المقدس أو الإلهي والعالم الدنيوي. فكلا الاثنين يصيران عن أساس الوجود فينا.

لقد كان هذا التصوف مؤثرا بشدة في الكنيسة لوقت طويل، ولا يزال مؤثرا في العديد من الناس. هذا التصوف الدومينكاني هو التوازن المضاد لعزلة الأفراد الإسمية عن بعضهم البعض، ونحن نستطيع أن نقول إن دوافع التصوف الألماني سادت في المجال الديني. كما أن الاتجاه الإسمي ساد في المجال الدنيوي. وكان كلا من المذهب الإسمي والتصوف الألماني والى حد كبير الممهدان لعصر الإصلاح.

س - الرجال السابقون على عصر الإصلاح

لقد كانت الفترة السابقة على عصر الإصلاح مختلفة تماما عن الفترة التي وصلت فيها العصور الوسطى إلى ذروتها. ففي هذه الفترة أصبح المبدأ العلماني هو المبدأ المهم وبدأت الكتابية تسود على تراث الكنيسة. ولعل أهم المعبرين عن هذا الموقف هو الإنجليزي "جون ويكليف". فلقد كانت لديه العديد من الأفكار التي استعملها المصلحون، ومما لاشك فيه أنه مهد الطريق للإصلاح في إنجلترا. وما كان يفتقد إليه سائر الرجال الذين جاءوا في فترة ما قبل عصر الإصلاح هو المبدأ الأساسي الوحيد الذي قال به عصر الإصلاح - أعني إطلاع "لوثر" على تجربة القبول على الرغم من عدم القبول، التي سميت بلغة "بولس" التبرير بواسطة النعمة من خلال الإيمان. فهذا المبدأ لم يظهر قبل "لوثر". وكل ما عدا ذلك يمكننا أن نجده عند الرجال الذين جاءوا قبل عصر الإصلاح. وهكذا، عندما نتحدث عن هؤلاء الرجال، يجب علينا أن نضع في اعتبارنا تلك الأفكار النقدية التي طبقت ضد الكنيسة الرومانية، والتي استخدمها عصر الإصلاح أيضا فيما بعد. ولقد احتج البعض بأنه لا يجب تسمية هؤلاء الرجال باسم الرجال السابقين على عصر الإصلاح، وذلك لأنهم كانوا يفتقدون إلى المبدأ الرئيسي للإصلاح، ذلك المبدأ الذي يعد بمثابة تقدم حقيقي مفاجئ نحو علاقة جديدة بـ "الله ."

لقد كان "ويكليف" معتمدا على "أوغسطين"، مثلما كان معتمدا أيضا على "توماس برادوردين "في إنجلترا، والذي كان يمثل رد فعل "أوغسطين" ضد الأفكار البيلاجية المرتبطة بالمذهب الاسمي. وكان "توماس برادوردين" يمثل حلقة وصل هامة بين "أوغسطين" والإصلاح الإنجليزي. وعنوان كتابه يبعث على الاهتمام، فهو يعنى دعوى "الله" ضد "بيلاج"، ليس "بيلاج" الذي كان عدوا "لأوغسطين"، وإنما البيلاجية التي وجدها في اللاهوت الإسمي وفي ممارسات الكنيسة. وضد هذه البيلاجية، تابع "أوغسطين" و"توما الأكويني" وذلك فيما يتعلق بمذهب القدر السابق. فهو يقول: "إن كل شئ يحدث، إنما يحدث بالضرورة. فـ "الله" يقدر أو يحتم كل فعل يتم فعله. فكل فعل أو مخلوق يكون شريرا من الناحية الأخلاقية يكون شرا بشكل عارض فقط. هذا يعني أن "الله" هو العلة الماهوية لكل شئ، غير أن الشر لا يمكن أن يشتق منه أو ينتج عنه. وهذا يترتب عليه أن الكنيسة، وكما هو

الحال عند "أوغسطين"، هي عبارة عن طوائف أولئك الذين حكم عليهم بالقدر السابق. فالكنيسة الحقيقية ليست هي مؤسسة الخلاص التي تقوم عليها هيئة الكهنوت. فالكنيسة الحقيقية مناقضة للجماعة المختلطة في الكنيسة، مناقضة للمؤسسة التي تقوم عليها طبقة الكهنوت، التي وكما هي موجودة الآن، ليست سوى تشويه لحقيقة الكنيسة. والقانون الرئيسي للكنيسة ليس قانون البابا، وإنما هو قانون (شريعة) الكتاب المقدس، وهذا هو قانون "الله" أو "المسيح". ولم يكن المقصود من هذه الأفكار أن تكون معارضة للكاثوليكية. فلم يفكر "برادوردين" أو "ويكليف" في ترك الكنيسة الرومانية. لقد كانت هناك كنيسة واحدة، وحتى "لوثر" احتاج لوقت طويل لكي ينفصل عنها.

لقد كانت المبادئ الأوغسطينية تحتوى على مخاطر بالنسبة للكنيسة الرومانية. وبعد "أوغسطين" أزال المذهب نصف - البيلاجي مخاطر المذهب الأوغسطيني من الكنيسة الرومانية. وهذه المخاطر تظهر الآن من جديد باسم "أوغسطين"، وذلك كما مثله "توماس برادوردين" و"جون ويكليف". ففكرة القدر السابق تعني أن العديد من الناس لا يقع عليهم القدر السابق، كالعديد من هيئة الكهنوت، على سبيل المثال. وهذا يقدم أساسا للبحث عن أعراض في هيئة الكهنوت تكشف أنهم خاضعين للقدر السابق. ولقد تم اكتشاف هذه الأعراض من خلال تطبيق قانون أو شريعة "المسيح"، مثل الموعظة على الجبل، أو إرسال الحوارين أو الرسل - من خلال تطبيق كل الأفكار والشرائع التي تعد خطيرة بالنسبة لهيئة الكهنوت في الكنيسة المنظمة.

وبناء على هذا النقد لهيئة الكهنوت راجع "ويكليف" مذاهب الكنيسة وعلاقتها بالدولة. ولقد كانت لهذه العملية تاريخ طويل. فمنذ القرن الثاني عشر كانت هناك حركة في إنجلترا مثلها رجل يدعى "اليوركى المجهول الاسم"، والذي كتب باسم الملك، وجعل الملك بمثابة المسيح بالنسبة للامة البريطانية. وكان هناك اتجاه معاد للرومانية كان يفضل الكنيسة البريطانية المحلية، وهذا الموقف كان يماثل الموقف البيزنطي. فالملك هو "المسيح" بالنسبة للدولة، وكان يصور في التراتيم والصور على هيئة "المسيح"، وذلك مثلما كان "قسطنطين" البيزنطي بمثابة "المسيح" بالنسبة للكنيسة الشرقية بكاملها. لقد كانت هذه الأنواع من التناظر هي الممهدة لثورة التاج البريطاني ضد البابا.

ولقد فرق "ويكليف" بين شكلين من أشكال الهيمنة أو الحكم، الهيمنة الطبيعية أو الإنجيلية، التي هي شريعة أو قانون الحب، والهيمنة المدنية، التي هي نتاج للخطيئة ووسيلة لاستخدام القوة من أجل تحقيق سائر المصالح المادية والروحية. فمن ناحية، نحن لدينا القانون الطبيعي، الذي هو دوما وطبقا للتراث الكلاسيكي قانون الحب، بكل ما يشتمل عليه. وهذا هو القانون الذي يجب أن يحكم. ومن الناحية الأخرى، هناك لسوء الحظ حاجة لحكومة مدنية، التي هي ضرورية بسبب الخطيئة. فالقوة والقهر هما وسيلتان لابد منهما للحفاظ على مصالح الأمة، المادية والروحية. والقانون الأول، قانون الحب، يكفي حكومة الكنيسة. وطالما أن الكنيسة هي جماعة الذين حكم عليهم بالقدر السابق، فإن القوة ليست مطلوبة هنا. ومحتواه هو القاعدة التي أعطاها "يسوع"، قاعدة الخدمة. فقانون "المسيح" هو قانون الحب، الذي يعبر عن نفسه في الخدمة. وهذا يترتب عليه أن الكنيسة لابد أن تكون فقيرة، إنها يتحتم عليها ألا تمارس الحكم من الناحية الاقتصادية والسياسية. إنها لابد أن تكون الكنيسة الفقيرة، الكنيسة كما توقعها الفرنسسكان المتطوعون وتوقعها في الأصل "يواكيم الفلوريسي."

ومع ذلك، فإن الكنيسة ليست مقدسة تماما. ولو حقق القساوسة قدرا من الجاه فإن هذا يكون عبارة عن سوء استعمال للسلطة يتعين القضاء عليه، بواسطة قوة الملك، إذا استدعت الضرورة. وإذا ردت الكنيسة على ذلك بطرد الملك من الكنيسة، لا يجب على الملك أن يخشى ذلك، لأنه من المحال طرد أي شخص من الأشخاص إلا إذا قام هو أولا بطرد نفسه. فالطرد الحقيقي لأي مسيحي يتمثل في أن يفصل نفسه عن التواصل مع "المسيح". هذا يعني أن هيئة الكهنوت فقدت قوتها (قدرتها) الرئيسية، فهي لم تعد تستطيع أن تقرر بشأن خلاص الفرد. فهي معرضة للنقد عندما تفعل ضد قانون "المسيح"، الذي هو قانون الفقر، قانون الحكم الروماني. ويترتب على ذلك أيضا عدم وجود ضرورة عقدية في أن يكون هناك بابا. وهذا كان أيضا على وفاق مع قاله "يواكيم الفلوريسي" الذي تحدث عن بابا إنجيلي، هو في الحقيقة مبدأ روحي. ويقول "ويكليف" إننا إذا حكمنا بالمبدأ الروحي، فلا بأس من أن يكون هناك بابا، غير أن هذا ليس ضروريا. هذه الأفكار على وفاق مع الاحتجاج الطائفي ضد الكنيسة الغنية والقوية، ومع ذلك فإن هذه الأفكار

بقيت في مجملها في داخل إطار مذهب رسمي. فهي ليست مثل الاحتجاج الإصلاحي، لأنها كانت تقوم على مبدأ القانون أو الشريعة – ليس قانون أو شريعة الكنيسة وإنما قانون أو شريعة "المسيح" – وليس على الإنجيل أو البشارة.

وطالما أن الأساس الذي يقوم عليه هجوم " ويكليف" كان هو قانون "المسيح" كما هو معطى في الكتاب المقدس، فهو طور سلطة الكتاب المقدس في مقابل سلطة التراث وفي مقابل التفسير الرمزي للكتاب المقدس. وعلى أساس الكتاب المقدس وصل حتى إلى النقطة التي مؤداها أن تبشير الكلمة أهم من سائر الأسرار المقدسة الكنيسة. والتحول من الواقعية إلى الإسمية في العصور الوسطى كان مصحوبا بتحول من سيادة العين إلى سيادة الأذن. ففي القرون الأولى للكنيسة كانت الوظيفة المرئية سائدة في الفن الديني وفي الأسرار المقدسة. ومنذ "دونس سكوتس"، بل وحتى منذ عصر "أوكام"، أصبح سماع الكلمة هو الأهم بكثير من رؤية تجسد الأسرار المقدسة في الواقع. والتأكيد على الكلمة تطور حتى قبل عصر الإصلاح، فلقد ظهر على السطح عند النزعة الاسمية. وذلك لأن الواقعية ترى ماهيات الأشياء. "فالفكرة Idea "تأتي من كلمة Idein التي تعني "الرؤية". وكلمةEidos ، "الفكرة" تعني الصورة، ماهية الشيء التي يمكن أن تراها في كل شئ فردى. صحيح أن هذه الرؤية هي رؤية جسدية روحية، غير أنها لا تزال رؤية، وتم التعبير عنها في الفن العظيم. فالفن العظيم يوضح ماهية الأشياء المرئية للعين. وعند النزعة الإسمية نجد أفرادا. والسؤال هو: كيف تتواصل هذه الأفراد؟ والإجابة هي: بكلمات. ولهذا، إذا أصبح "الله" أكثر الأشياء فردانية، فإننا سنتلقى التواصل منه وليس من خلال نوع من الحدس بالماهية المقدسة أو الإلهية، كما عبر عنها في سائر مخلوقاته، وإنما من خلال كلمته التي يتحدث بها إلينا. وهكذا أصبحت الكلمة هي الحاسمة وذلك على النقيض من الوظيفة المرئية. وأهمية الكلمة باعتبارها مقابل للأسرار المقدسة تظهر عند "ويكليف". وهذا الظهور لم يكن يمثل بعد لاهوتا إصلاحيا، لأن الكلمة هنا هي كلمة القانون (الشريعة)؛ إنها لم تصبح بعد كلمة المغفرة. هذا هو الفارق بين الإصلاح وبين ما يسبق الإصلاح.

وإذا كان لابد من وجود بابا، فلابد أن يكون قائدا روحانيا للكنيسة الحقيقية،

لكنيسة أولئك الذين كتب عليهم القدر السابق، هذا وإلا لن يكون في الحقيقة وكيلا لـ "المسيح"، القوة الروحية التي تستمد منها كل قوة روحية. غير أن البابا هو إنسان يقع في الخطأ. وهو لا يستطيع أن يمنح صكوك الغفران، لأن "الله" وحده هو الذي يستطيع أن يفعل ذلك. هذه هي العبارة الأولى ضد مذهب صكوك الغفران - قبل أطروحات أو أفكار "لوثر" الخمسة والتسعين. فإذا لم يكن الباب يعيش في تواضع، ومحبة، وفقر، فلن يكون الباب الحقيقي. وعندما يقبل البابا الهيمنة على العالم، كما كان يفعل، فهو مهرطق. لقد فعل البابا ذلك بواسطة "هبة أو منحة قسطنطين"، التي كانت السبب الأعظم في قوة البابا السياسية، حيث جعله أميرا على روما وعاهلا على النصف الغربي من الإمبراطورية، هذا على الرغم من الحقيقة التي مؤداها أن هذه الوثيقة كانت مزيفة. وإذا أراد البابا الذي تكمن كل قوته في القوة الروحية أن يكون أميرا فسوف يكون مهرطقا. فإذا فعل ذلك، سيكون عدوا لـ "المسيح". فهذا مصطلح يأتي من الكتاب المقدس واستخدم في عصر الإصلاح واستخدم في تاريخ الكنيسة خاصة بواسطة جماعات طائفية (محلية) وذلك في نقدهم للكنيسة. فهم قالوا إذا ادعى البابا أنه يمثل "المسيح"، غير أنه كان في حقيقة الأمر يحكم هذا العالم المعارض لـ "المسيح"، فإنه يكون في هذه الحالة عدوا لـ "المسيح ."

لقد تحدثت في أحد المناسبات عن "فسر تى هوفت" السكرتير العام لمجمع الكنائس العالمي، إبان فترة وجود "هتلر" في هولندا .قال: نحن معشر الهولنديين، وغيرنا من العديد من المسيحيين، أحسسنا في البداية أن "هتلر" قد يكون هو عدو "المسيح" بسبب سائر الأفعال المعادية "لله" التي فعلها. غير أننا أدركنا بعد ذلك أنه لم يكن صالحا بما فيه الكفاية حتى يكون عدوا لـ "المسيح". فعدو "المسيح" يجب أن يؤكد على الأقل بعض المجد الديني لـ "المسيح" الحقيقي، حتى يكون من الممكن الخلط بينهما وبالتالي عبادته. غير أن "هتلر" لم يفعل أي شئ من هذا القبيل. ثم بعد ذلك عرفنا أن نهاية الزمان لم تحل بعد، وأن "هتلر" ليس هو عدو "المسيح".

إن هذه لم تكن مسألة عقيدة بشأن عدو "المسيح". وبهذه الأفكار كان "فسر تى هوفت" يقف في التراث الحقيقي للحركات الطائفية (المحلية). وإذا أطلقنا على شخص اسم عدو "المسيح" في الوقت الحاضر، فإن هذا القول يفهم ببساطة على أنه اسم - منادى.

ولكن عندما أطلق "لوثر" على البابا اسم عدو "المسيح"، فهو لم يكن يطلق اسم - منادى، وإنما كان يتحدث عقديا؛ أعني، أنه في كل مكان كان يفترض حضور "المسيح" فيه، تم عمل كل شيء معادى لـ "المسيح ."

وانخراط الكنيسة في الأعمال التجارية الكبرى كان دليلا آخر على طابعها المعادي لـ "المسيح". فلقد أصبح الفاتيكان صيارفة العالم، خاصة في عصر "لوثر" بل وقبل ذلك أيضا. ولقد كان المطارنة صيارفة أيضا وإن يكن بدرجة أقل، غير أن كل هذا، هكذا أصر "ويكليف"، لابد من القضاء عليه. وحتى الرهبان تخلوا عن مثال الفقر وكيفوا أنفسهم مع الرغبة العامة للكنيسة في تحقيق الثراء .

ولقد أفضت هذه الانتقادات التي قدمها "ويكليف" إلى نتائج أكثر تطرفا. فلقد هاجم استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد ودم "المسيح" بقوله إن جسد "المسيح" هو، بتعبير مكاني، في السماء. فهو بالفعل في الخبز (بقوته) ولكن ليس بمعنى مكاني. وهذا يناقض تماما فكرة تحول الخبز والخمر إلى لحم وجسد. وعندما عارضته الكنيسة، هذا على الرغم من أنه كان يعرف أنه على صواب على أساس الكتاب المقدس، أدرك أن الكنيسة الرسمية يمكن أن تخطيء بالنظر إلى بنود الإيمان. وكانت هذه أيضا هي تجربة "لوثر" الكبرى، والتي مؤداها أن الكنيسة رفضت نقدا صحيحا لأخطائها. فعلى أساس الكتاب المقدس باعتباره القانون (أو الشريعة) الحقيقية لـ "المسيح"، استطاع أن ينقد أي قرار كنسي لم يكن في الإمكان تصديقه. فلقد نقد عددا من الأسرار المقدسة ونقد أسرارا بعينها، كالزواج مثلا. ونقد الفكرة الكاثوليكية التي تقول بأن الأسرار المقدسة تتمتع بصفة لا تنمحي، تلتصق بأولئك الذين يتلقون التعميد، أو التثبث، أو رسامة الكاهن. بل ونقد حتى فكرة امتناع القساوسة عن الزواج. كما نقد فكرة عبادة القديسين، والعناصر الخرافية في الدين الشعبي. وأكد على ضرورة القضاء على الرهبنة لأنها تحدث الفوارق في الكنيسة الواحدة. ولا يجب أن تكون هناك فوارق في مكانة المسيحيين. يجب أن يكون هناك دين مشترك، ينتمي إليه كل فرد. وما تطلق عليه الكنيسة الكاثوليكية اسم النصائح الرهبانية، مثل حب الأعداء، هي نصائح يجب أن يقرها كل المسيحيين. وبلغة الجانب السلبي، يمكننا أن نقول إن "ويكليف" كان مبشرا بكل مواقف سائر المصلحين. وكان الملك

يؤيده، وذلك لأن التاج البريطاني عارض لفترة طويلة تدخل روما في شئون الأمـة، لـيس فقط من الناحية الدينية بل أيضا من الناحية السياسية. وتعرض "ويكليف" لأنواع كثـيرة من الهجوم، غير أنه كان يلقى دوما الحمايـة. والحركـة التـي أوجـدها "ويكليـف" بـدأت تنحسر بالتدريج بعد موته، غير أن البذور التي أوجدها كانت لا تزال في التربة وأصبحت خصبة عندما اندلع عصر الإصلاح الحقيقي.

وهذا يوضح أن الكنيسة الرومانية لا يمكـن إصـلاحها عـلى أسـاس نقـد طـائفي متطرف كذلك الذي قدمه "ويكليف". فالإصلاح لا يمكن أن يحدث إلا من خـلال قـوة (قدرة) مبدأ جديد، قوة علاقة جديدة بـ "الله". وهذا هـو مـا فعلـه المـصلحون في القـرن السادس عشر.

* * * *

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

* * * *

